Das Wort Gottes und die Theologie.

KARL BARTH

MÜNCHEN
CHR. KAISER · VERLAG

SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

En Cebnis N. A. L. Fournée.

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/daswortgottesund00unse

Karl Barth

Das Wort Gottes und die Theologie

Gesammelte Vorträge

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Erstes bis drittes Tausend

Chr. Kaiser / Verlag / München
1924

80021
BR
121
B245
1924
GW28
B28
IG
v.1
95-B333

Meiner Mutter

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	1
Die Gerechtigkeit Gottes	5
Die neue Welt in der Bibel	18
Der Christ in der Gesellschaft	33
Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke	70
Not und Verheißung der christlichen Verkündigung	99
Das Problem der Ethik in der Gegenwart	125
Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie	156
Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe	179

Vorwort.

Der Wunsch nach einer gemeinsamen Neuauflage dieser Vorträge war, wie es in solchen Fällen wohl die Regel ist, zunächst der meines Herrn Verlegers, dem ich mich aber gerne angeschlossen habe, teils weil es mir recht ist, gewisse schon gesagte Dinge in aller Form nochmals zu sagen, teils weil es mich beruhigt, allerlei an verschiedenen Orten und nacheinander Gesagtes nun an einem Ort und nebeneinander gesagt vorhanden zu wissen.

Zwischen dem ersten und dem letzten dieser Vorträge liegt ein Weg, in dessen Verlauf der Wanderer zwar derselbe bleibt, die Landschaft aber eine andre wird. Das gilt nicht nur vom Äußern (man wird es mir zugute halten, daß ich mir als schweizerischer Landpfarrer eine etwas andere Sprache leistete, denn als reformierter Professor in Göttingen), nicht nur von den Begriffen (ich würde die Stimme des Predigers in der Wüste heute natürlich nicht mehr wie hier gleich S. 5 geschieht, als „Stimme des Gewissens" bezeichnen!!), sondern auch von der Sache: Vieles stand mir einst im Vordergrund, was dann zurücktreten mußte und umgekehrt. Es fehlt aber auch nicht an ganz bewußten Überholungen und Überschneidungen, die ich mir selbst im Laufe der Jahre zuteil werden lassen mußte, ohne daß ich darum heute Anlaß hätte, mein Früheres zu verleugnen, weil es auch in seiner Einseitigkeit doch noch heute das Meinige ist. Verständige Leser werden sich diese Sachlage vor Augen halten und das Ganze — als Ganzes lesen.

Noch möchte ich bemerken, daß die Themata dieser Vorträge fast durchweg von den Veranstaltern der betr. Konferenzen usf. gestellt und zum Teil auch formuliert wurden. Wenn ich die Sammlung trotzdem ein Ganzes nennen darf, so muß dieses also auf einer inneren Linie gesucht werden.

Göttingen, Februar 1924.

Die Gerechtigkeit Gottes.

Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg, macht auf dem Gefilde eine ebene Bahn unserm Gott! Alle Täle sollen erhöhet werden und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden und was ungleich ist, soll eben und was höckericht ist, soll schlicht werden, denn die Herrlichkeit des Herrn soll offenbart werden! — Diese Stimme ist die Stimme unseres Gewissens. Sie sagt uns, daß Gott gerecht ist. Die Gerechtigkeit Gottes ist keine Frage, kein Rätsel, kein Problem. Sie ist eine Tatsache. Die tiefste innerste sicherste Tatsache unseres Lebens. Denn es gibt nichts Sichereres als das, was das Gewissen uns zu wissen gibt. Aber das ist die Frage, wie wir uns zu dieser Tatsache *stellen*.

Du mußt nicht mit der rechnenden Vernunft an diese Tatsache herangehen wollen. Die Vernunft sieht was klein und was größer ist, aber nicht das Große. Sie sieht das Vorläufige, aber nicht das Endgültige, das Abgeleitete, aber nicht das Ursprüngliche, das Komplizierte, aber nicht das Einfache. Sie sieht, was menschlich, nicht aber was göttlich ist.

Du mußt dich nicht durch die Menschen über diese Tatsache belehren lassen wollen. Es kann ein Mensch dem Andern wohl das Wort sagen von der Gerechtigkeit Gottes. Es kann ein Mensch den Andern vielleicht zum Nachdenken über dieses Wort veranlassen. Es kann es aber kein Mensch dem andern zur eigenen, unmittelbaren, durchschlagenden Gewißheit machen, was hinter dem Worte steht. Wir Menschen müssen es erst wieder lernen, mit Vollmacht miteinander zu reden und nicht wie die Schriftgelehrten. Vorläufig sind wir Alle noch viel zu künstlich und unkindlich, als daß wir einander wirklich helfen könnten.

Du mußt das Gewissen reden lassen. Es redet dir schon von Gottes Gerechtigkeit und so, daß sie dir zur Gewißheit wird. Das Gewissen kann zwar bis zur fast völligen Lautlosigkeit beschwichtigt und zu Boden getreten, es kann bis zur Narrheit und bis zum

---

Vortrag in der Stadtkirche zu Aarau im Januar 1916.

Verbrechen irregeführt werden, immer bleibt es die Stelle, die einzige Stelle zwischen Himmel und Erde, an der uns Gottes Gerechtigkeit offenbar wird. Es unterbricht wie mit Posaunenschall aus einer andern Welt dein Nachdenken über dich selbst und über das Leben, deine Pflichterfüllung in Familie, Beruf und Staat, auch die Pflege deiner religiösen Gedanken und Gefühle. Es kommt mit seiner Botschaft über dich jetzt als bittere drängende Anklage, jetzt als ruhige feste Behauptung, jetzt als gebieterische Aufgabe für deinen Willen, jetzt als ein Hindernis, das dir ein unerbittliches Nein entgegensetzt, jetzt als Fluch und Verdammnis, die dich zu Boden drücken, jetzt als selige Freude, die dich über dich selbst und Alles, was ist, hinaushebt — aber im tiefsten Grund immer im gleichen Sinne dich weckend und beunruhigend, in der gleichen Richtung dir Wege weisend. In allem Wechsel und Wandel deiner Erfahrungen bezeugt es dir, daß all dein Leben und Erfahren ein Ziel hat. In allem Hin und Her freudiger und schmerzlicher Empfindungen redet es dir von einem Sinn deines Daseins, der höher ist als die Freude und tiefer als der Schmerz. In allem Auf und Ab auch in der Wahrhaftigkeit, Stärke und Reinheit unseres Willens redet uns das Gewissen von einem Willen, der sich selbst treu bleibt. Und das ist die Gerechtigkeit Gottes.

Wir freuen uns über Gerechtigkeit, da wo wir einen Willen wahrzunehmen meinen, der in sich selber klar und beständig, frei von Willkür und Wankelmut ist, einen Willen, der in sich selber eine Ordnung hat, die gilt und nicht gebogen werden kann. Und nun sagt uns das Gewissen, daß das Letzte und Tiefste in Allem ein solcher Wille ist, daß Gott gerecht ist. Wir leben davon, daß wir das wissen. Wir vergessen es zwar sehr oft, wir gehen darüber hinweg, wir treten es mit Füßen. Und wir könnten es doch gar nicht aushalten im Leben, wenn wir das nicht wüßten im tiefsten Grund: Gott ist gerecht!

Denn wir leiden unter der Ungerechtigkeit. Es graut uns vor ihr. Alles in uns empört sich gegen sie. Wir wissen zwar mehr von ihr als von der Gerechtigkeit. Wir haben beständig, in den kleinen und großen Vorgängen des Lebens, in unserm eigenen Verhalten und in dem der Anderen und je schärfer wir zusehen, umso deutlicher, eine andere Art Willen vor uns, einen Willen, der keine gültige und unbeugbare Ordnung kennt, sondern der auf Willkür, Laune und Selbstsucht gegründet ist, einen Willen ohne Treue, in sich selbst uneinig und zerrissen, einen Willen ohne Logik und

Zusammenhang. So sind wir, so ist das Leben, so ist die Welt. Und die rechnende Vernunft will kommen und uns beweisen, daß es immer so gewesen sei und immer so sein müsse. Aber wir haben auch die Folgen dieses ungerechten Willens vor Augen. Sie heißen Unruhe, Unordnung, Unheil in feinern und gröbern, verhüllten und offenen Gestalten. Wir haben die Leidenschaft vor uns und das Verbrechen, die Teufeleien der geschäftlichen Konkurrenz und den Völkerkrieg, den Klassengegensatz und die sittliche Verlotterung in allen Klassen, die ökonomische Zwingherrschaft oben und den Sklavengeist unten. Wir können über diese Dinge wohl räsonieren und schließlich uns selbst und Andern ganz gescheit beweisen, daß das alles seine notwendigen Gründe habe. Wir können uns einbilden, wir könnten sie damit innerlich los werden. Wir kommen aber doch nicht um die einfache Tatsache herum, daß wir darunter leiden. Wie eine schwere Last liegt das Alles auf uns und kann nicht ertragen werden. Es verteufelt uns das Leben ob wir's gelten lassen oder nicht. Wir leben im Schatten. Das Leben will uns zur Sinnlosigkeit werden durch den ungerechten Willen, der es erfüllt und beherrscht. Wir mögen uns zeitweilig darüber hinwegtäuschen. Wir mögen uns zeitweilig damit abfinden. Natürlich und selbstverständlich wird es uns nie. Denn der ungerechte Weltwille ist das von Haus aus Unerträgliche, das Unmögliche. Wir leben davon, daß wir wissen: es gibt eigentlich etwas Anderes als Ungerechtigkeit. — Und das ist die furchtbarste Angst, die uns manchmal erfaßt, es könnte am Ende doch die Ungerechtigkeit das letzte Wort haben. Der entsetzliche Gedanke legt sich uns nahe, es könnte der ungerechte Wille, der uns jetzt jagt und rädert, der einzige, der tiefste Wille im Leben sein. Und der unmögliche Entschluß tut sich auf: mach deinen Frieden mit der Ungerechtigkeit! Ergib dich drein, daß die Welt eine Hölle ist und richte dich danach! Es ist einmal so.

Und nun in diese Not und Angst mitten hinein, unbeirrbar und konsequent wie das Thema einer Bachschen Fuge die Versicherung des Gewissens: nein, das ist nicht wahr! es gibt über deinem und meinem krummen und lahmen Willen, über dem absurden wahnwitzigen Weltwillen einen andern, der ist gerade und lauter und der muß, wenn er einmal zur Geltung kommt, auch andere, ganz andere Folgen haben als das, was uns jetzt vor Augen steht. Aus diesem Willen, wenn er zur Anerkennung kommt, muß ein anderes Leben wachsen. Aus diesem Willen, wenn er durchbricht, auferx

baut sich eine neue Welt. Wo dieser Wille gilt, da ist unsere Heimat; wir haben sie verloren, aber wir können sie wieder finden. Es gibt einen Gotteswillen, der gerecht ist. — Und wie ein Ertrinkender sich an einen Strohhalm klammert, so streckt sich Alles in uns, was lebendig ist, aus nach dieser Versicherung, die uns das Gewissen gibt. Wir möchten doch diesem Andern, das da vor uns aufleuchtet, nicht unsicher gegenüberstehen, sondern mit Gewißheit. Wir möchten es nicht bloß ahnen als Hoffende und Wünschende, wir möchten es ruhig sehen, uns seiner freuen können. Wir möchten ihm nicht fern und fremd bleiben, sondern wir möchten es zu eigen haben. Aus der tiefsten Not in uns wird die tiefste Sehnsucht geboren: ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab! Das ist das Gewaltigste im Menschen, in jedem Menschen, wenn er bedrängt und bedrückt von eigener und fremder Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit Gottes schreit. Wer ihn h i e r versteht, der versteht ihn ganz. Wer ihm h i e r die Hand reichen kann, der kann ihm helfen. Darum sind ein Mose, ein Jeremia, ein Johannes der Täufer unvergeßliche Gestalten in der Erinnerung der Menschheit. Sie haben den Menschen ihre tiefste Not aufgedeckt, sie haben das Gewissen in ihnen zum Reden gebracht, sie haben die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit Gottes in ihnen geweckt und wach gehalten. Sie haben dem Herrn den Weg bereitet.

Aber nun kommt eine merkwürdige Wendung in unsern Erfahrungen mit der Gerechtigkeit Gottes. Die Posaune des Gewissens ist ertönt, wir fahren zusammen, wir fühlen uns heilig betroffen — aber zunächst denken wir gar nicht daran, uns aus unserer Not und Angst wirklich helfen zu lassen. Sondern nun geschieht etwas ganz Anderes. Sie sprachen zu einander: wohlauf laßt uns Ziegel streichen und brennen! wohlauf laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen! denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder! — So helfen wir uns selber und bauen den Turm von Babel. O wir haben es sehr eilig, das stürmische Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes, das in uns ist, zu befriedigen. Und befriedigen heißt leider im Geheimen: zum Schweigen bringen. Es ist, als ob wir unser eigenes Schreien aus tiefster Not nicht lange ertragen könnten. Es ist, als ob wir uns

fürchteten vor einer allzu realen und vollen Erfüllung unserer Sehnsucht. Das Gewissen redet; wir hören: es muß etwas gehen! aber wir lassen das Gewissen nicht zu Ende reden. Wir sind alarmiert worden, aber schlaftrunken stürmen wir davon, bevor wir gemerkt haben, um w a s es sich denn eigentlich handelt und w a s geschehen müßte, damit w i r k l i c h etwas geschehe. Wir stehen hier vor dem tiefsten, dem eigentlich tragischen Irrtum der Menschheit. Wir verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes und wir lassen sie doch nicht herein in unser Leben, in unsere Welt, können sie nicht herein lassen, weil der Zugang längst verstopft ist. Wir wissen, was uns eigentlich not täte und doch wird uns nicht geholfen, denn wir haben das Eine Notwendige längst auf die Seite geschoben oder auf spätere „bessere Zeiten" vertagt, um uns unterdessen mit Ersatzmitteln krank und kränker zu machen. Wir gehen hin und erbauen den jämmerlichen Turm zu Babel unsrer Menschengerechtigkeiten, Menschenwichtigkeiten, Menschenernsthaftigkeiten. Unsere Antwort auf den Ruf des Gewissens ist e i n großes über das ganze Leben sich erstreckendes Surrogat, ein einziges gigantisches „Als ob"! Und weil und solange wir denken, reden und tun wollen „als ob" — als ob es Ernst sei, als ob etwas geschehe, als ob wir etwas täten im Gehorsam gegen das Gewissen — darum und solange entgeht uns die Realität der Gerechtigkeit, nach der wir hungern und dürsten.

Sollen wir's Hochmut nennen, daß wir's so machten? Es ist tatsächlich etwas von Hochmut dabei. Es widerstrebt uns innerlich, daß die Gerechtigkeit, nach der wir lechzen, Gottes Sache ist, und nur von Gott her zu uns kommen kann. Wir würden ums Leben gern diese große Sache an die Hand und in Betrieb nehmen, wie wir so manches Andere in Betrieb haben. Es erscheint uns als höchst wünschenswert, daß die Gerechtigkeit, ohne die wir ja nicht sein können, einfach von unserm Willen ins Programm genommen werde, unbesehen, was das eigentlich für ein Wille sei. Wir nehmen uns ungefragt das Recht, die tumultuarische Frage: was sollen wir t u n? aufzuwerfen, als ob das so wie so die erste und dringendste wäre. Nur möglichst schnell Hand angelegt an Reformen, Sanierungen, Methoden, Kultur- und Religionsbestrebungen von allen Sorten! Nur möglichst schnell „positive Arbeit" geleistet! Und siehe da, der Trompetenstoß des Gewissens hat eigentlich recht bald nichts Beunruhigendes mehr an sich. Die Angst, in der wir uns befanden angesichts des übermächtigen Weltwillens, ver-

wandelt sich sachte in jenes beglückende Gefühl des Normalen, wenn wir wieder beim Reflektieren, Kritisieren, Konstruieren und Organisieren angelangt sind. Die Sehnsucht nach einer neuen Welt hat alle Bitterkeit, Schärfe und Unrast verloren, ist zur Fortschrittsfreude geworden und entladet sich sanft und sicher in Festreden, Donatorentafeln, Kommissionssitzungen, Rezensionen, Jahresberichten, 25jährigen Jubiläen und unzähligen gegenseitigen Verbeugungen. Die Gerechtigkeit Gottes selber hat sich aus der sichersten Tatsache gemächlich in das höchste von verschiedenen hohen Idealen verwandelt und ist nun allerdings ganz und gar unsre eigene Sache geworden. Das zeigt sich schon darin, wie wir dies Ideal jetzt fröhlich zum Fenster hinaushängen und jetzt wieder zusammenrollen können, etwa wie eine Schützenfahne. Eritis sicut Deus! Ihr könnt tun, „als ob" ihr Gott wäret, ihr könnt seine Gerechtigkeit ohne Mühe in eigenen Betrieb nehmen. Ja, das ist freilich Hochmut.

Man könnte es aber ebenso gut Verzagtheit nennen. Und es ist sonderbar, wie in unserm Verhältnis zu Gott diese beiden Gegensätze eigentlich immer beieinander sind. Wir haben eben im Grunde Angst vor dem Strom der Gerechtigkeit Gottes, der in unser Leben und unsre Welt herein will. Der sichere Bürger fährt wohl zusammen, wenn er von Tuberkulose, Generalstreik und Krieg hört, aber noch ganz anders peinlich ist es ihm, an die radikale Umkehrung des Lebens von Gott her zu denken, die kommen und solchen Folgen der Ungerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit selbst ein Ende machen könnte. Der gleiche heitere Kulturmensch, der heute so mutig in seinem Fortschrittswägelein einherkutschiert und so fröhlich die Fähnlein seiner verschiedenen Ideale schwenkt, wird euch morgen, wenn's drauf ankäme, ängstlich daran erinnern, daß die Menschen klein und unvollkommen sind und daß man ja nicht zu viel von ihnen verlangen und erwarten, ja nicht zu „einseitig" sein darf, sobald er einmal begriffen oder geahnt hat, daß es gegenüber der Gerechtigkeit Gottes nichts zu reflektieren, zu reformieren, zu erzielen gibt, daß da alle gescheiten Zeitungsartikel und gut besuchten Delegiertenversammlungen vollkommen belanglos sind — daß es sich da um ein sehr einseitiges Ja oder Nein gegenüber einer ganzen neuen Lebenswelt handelt. Wir haben Angst vor der Gerechtigkeit Gottes, weil wir uns für viel zu klein und zu menschlich halten, als daß wirklich etwas Anderes und Neues in uns und unter uns anfangen könnte. Das ist unsere Verzagtheit.

Und weil wir so hochmütig und so verzagt sind, darum bauen wir den Turm zu Babel. Darum wandelt sich die Gerechtigkeit Gottes, die wir schon gesehen und berührt hatten, unter unsern täppischen Händen in allerhand Menschengerechtigkeiten.

Ich denke an die Gerechtigkeit unserer Moral, an den guten Willen, den wir hoffentlich Alle in gewissen tüchtigen Grundsätzen und Tugenden entwickeln und betätigen. O die Welt ist voll Moral, aber wohin sind wir eigentlich mit ihr gekommen? Unsre Moral ist immer ein Ausnahmezustand, fast hätte ich gesagt: eine künstliche Verrenkung unseres Willens, kein neuer Wille. Du erhebst dich durch deine Moral, sagen wir einmal Sparsamkeit, Familiensinn, Berufstüchtigkeit, Vaterlandsliebe — ab und zu oder in bestimmter Hinsicht vielleicht anhaltend über dein eigenes Niveau und über das deiner Mitmenschen. Du kannst dich von der allgemeinen Ungerechtigkeit losreißen und dir ein freundliches Gartenhäuslein abseits — scheinbar abseits! — errichten. Aber was ist eigentlich damit geschehen? Wird eigentlich der ungerechte, selbstsüchtige, willkürliche Weltwille damit getroffen, geschweige denn überwunden, daß du dich mit deiner Moral — scheinbar — ein wenig auf die Seite rettest? Hindert dich nicht gerade deine Moral an der Einsicht, daß du an hundert andern Punkten umso fester an ihn gefesselt bist? Macht sie dich nicht blind und verstockt gegen die wirklichen tiefen Nöte des Daseins? Ist es nicht merkwürdig, daß gerade die größten Scheußlichkeiten des Lebens, ich denke an die kapitalistische Gesellschaftsordnung und an den Krieg, sich mit lauter moralischen Grundsätzen rechtfertigen können? Der Teufel kann die Moral auch brauchen und lacht über den Turm von Babel, den wir ihm da errichten.

Die Gerechtigkeit des Staates und der Juristen. Ein wundervoller Turm! Ein höchst nötiges und nützliches Ersatzmittel, um uns vor gewissen unangenehmen Folgen unseres ungerechten Willens einigermaßen zu schützen! Sehr geeignet zur Beruhigung des Gewissens! Aber was leistet der Staat uns eigentlich? Er kann die Laune und Willkür und Selbstsucht des menschlichen Willens ordnen und organisieren. Er kann ihm durch seine Reglemente und Drohungen gewisse Hemmungen entgegensetzen. Er kann gewisse Einrichtungen, Schulen z. B. aufstellen zu seiner Verfeinerung und Veredlung. Eine Unsumme von respektabler Arbeit steckt in alledem, Millionen von wertvollen Existenzen wurden und werden einzig für diesen Turmbau des Staates innerlich verbraucht

und geopfert, wozu? Denn auch die Gerechtigkeit des Staates in allen ihren Formen rührt die innere Art des Weltwillens mit keinem Finger an. Ja sie wird vom Weltwillen beherrscht. Der Krieg ist da wieder das schlagende Beispiel dafür: weit entfernt, daß der Staat es auch nur versuchte, aus dem wilden Tier einen Menschen zu machen, muß er umgekehrt den Menschen mit tausend Künsten zwingen zum wilden Tier zu werden. Der Teufel kann auch über diesen Turm von Babel lachen.

Die religiöse Gerechtigkeit! Es gibt leider Gottes kein sichereres Mittel, uns vor dem Alarmruf des Gewissens in Sicherheit zu bringen als Religion und Christentum. Ein wundervolles Gefühl der Geborgenheit und Sicherheit stellt sich ein gegenüber der Ungerechtigkeit, deren Macht wir überall wittern, wenn die Religion uns die Möglichkeit gibt, neben und über den Widrigkeiten des Verkehrs mit uns selbst und den Mitmenschen, des Geschäfts und der Politik auch noch weihevolle Stunden der Andacht zu feiern, uns zum Christentum zu flüchten, als auf die ewiggrüne Insel im grauen Meere des Alltags. Es ist eine wundervolle Illusion, wenn wir uns damit trösten können, daß in unserm Europa neben Kapitalismus, Prostitution, Häuserspekulation, Alkoholismus, Steuerbetrug und Militarismus auch die kirchliche Verkündigung und Sitte, das „religiöse Leben" ihren unaufhaltsamen Gang gehen. Noch sind wir Christen! Noch ist unser Volk ein christliches Volk! Eine wundervolle Illusion, aber eine Illusion, ein Selbstbetrug! Wir sollten hier zu allererst ehrlich werden und uns noch ganz anders offen fragen: was haben wir eigentlich davon? Cui bono? Was soll all das Predigen, Taufen, Konfirmieren, Läuten und Orgeln? all die religiösen Stimmungen und Erbauungen, all die „sittlich-religiösen" Ratschläge „den Eheleuten zum Geleite", die Gemeindehäuser mit und ohne Projektionsapparat, die Anstrengungen zur Belebung des Kirchengesanges, unsere unsäglich zahmen und nichtssagenden kirchlichen Monatsblättlein und was sonst noch zu dem Apparat moderner Kirchlichkeit gehören mag! Wird denn dadurch etwas anders in unserm Verhältnis zur Gerechtigkeit Gottes? Erwarten wir auch nur, daß dadurch etwas anderes werde? Wollen wir, daß damit etwas geschehe oder wollen wir nicht vielmehr gerade damit aufs Raffinierteste verhüllen, daß das Entscheidende, das geschehen müßte, noch nicht geschehen ist und wahrscheinlich nie geschehen wird? Tun wir nicht auch mit unserer religiösen Gerechtigkeit, „als ob" — um das Reale nicht tun

zu müssen? Ist nicht auch unsere religiöse Gerechtigkeit ein Produkt unseres Hochmuts und unserer Verzagtheit, ein Turm von Babel, über den der Teufel lauter lacht als über alles Andere?! — Wir stecken tief, sehr tief in den Menschengerechtigkeiten drin. Wir sind alarmiert durch den Ruf des Gewissens, aber wir haben es nicht weiter gebracht als bis zu einem schlaftrunkenen Spiel mit den Schattenbildern der göttlichen Gerechtigkeit. Sie selber ist uns zu groß und zu hoch. Und darum sind auch die Not und die Angst, die wir um der Ungerechtigkeit willen leiden müssen, noch da. Das Gewissen in uns schreit weiter. Unsere tiefste Sehnsucht ist ungestillt.

Und das ist nun die innere Lage, in der wir auf die völlig sinnlose Frage kommen, ob Gott gerecht sei, in der uns die Gerechtigkeit Gottes gänzlich ungereimterweise zu einem Problem und Diskussionsgegenstand wird. Durch den Krieg ist ja diese sinnlose Frage wieder einmal „aktuell" geworden. Es wird jetzt kaum eine Gemeinde geben im Land herum, in der nicht laut oder leise, grob oder fein diese Frage rumort und sie rumort im Grunde in uns allen, die Frage: wenn Gott gerecht wäre, könnte er dann alles das „zulassen", was jetzt in der Welt geschieht?

Eine sinnlose Frage? Ja allerdings sinnlos, wenn dabei Gott, der lebendige Gott gemeint ist. Denn der lebendige Gott offenbart sich uns in unserm Gewissen keinen Augenblick anders denn als ein gerechter Gott. Und es ist sinnlos, ihn zu fragen: bist du gerecht?, wo wir ihn sehen können, wie er ist und wo er u n s fragt, ob wir ihn anerkennen und haben wollen, wie er ist. Aber eine sehr sinnreiche und richtige und gewichtige Frage ist das, wenn wir sie an den Gott richten, dem wir in unserm Hochmut und in unserer Verzagtheit den Turm von Babel errichtet haben, an den großen persönlichen oder unpersönlichen, mystischen, philosophischen oder naiven Hintergrund und Schutzpatron unserer Menschengerechtigkeiten, unserer Moral, unseres Staates, unserer Kultur, unserer Religion. Ja, wenn wir d e n meinen, dann haben wir sehr recht, zu fragen: ist Gott gerecht? dann ist die Antwort bald gegeben. Das ist unser Elend, ein Elend ohne Ausweg und Erlösung, daß wir uns mit tausend Künsten einen Gott gemacht haben nach unserem Bilde und daß wir diesen Gott nun haben müssen, einen Gott, an den man so trostlose Fragen stellen kann und muß, auf

die es nur so trostlose Antworten gibt. In dieser Frage: ist Gott gerecht? bricht unser ganzer Turm von Babel zusammen. In dieser Frage, die uns jetzt wieder einmal brennt, wird es offenkundig, daß wir eine Gerechtigkeit haben möchten ohne Gott, ja daß wir Gott haben möchten ohne Gott und gegen Gott — und daß das eben nicht geht. Es zeigt sich, daß dieser Gott kein Gott ist. Er ist ja nicht einmal gerecht. Er kann es nicht einmal verhindern, daß seine Gläubigen, all die ausgezeichneten europäischen und amerikanischen Kultur- und Wohlfahrts- und Fortschrittsmenschen, all die wackern beflissenen Staatsbürger und frommen Christen mit Brand und Mord übereinander herfallen müssen zur Verwunderung und zum Spott der armen Heiden in Indien und Afrika. Dieser Gott ist wirklich ein ungerechter Gott und es ist hohe Zeit, diesem Gott gegenüber einmal gründlich Zweifler, Skeptiker, Spötter und schließlich Atheist zu werden. Es ist hohe Zeit, uns offen und fröhlich zu gestehen: dieser Gott, dem wir den Turm von Babel gebaut haben, ist kein Gott. Er ist ein Götze. Er ist tot.

Gott selber, der wirkliche, der lebendige Gott und seine Liebe, die zu Ehren kommt. Das ist die Lösung. Wir haben ja noch gar nicht angefangen, ruhig auf das zu hören, was das Gewissen von uns will, wenn es uns in unserer Not und Angst an die Gerechtigkeit Gottes erinnert. Wir waren viel zu gierig darauf, selber gleich etwas machen zu wollen. Wir machten es uns viel zu schnell behaglich in allerhand Notbauten. Wir verwechselten das Zelt mit der Heimat, das Moratorium mit dem normalen Lauf der Dinge. Wir beteten: dein Wille geschehe! und meinten damit schließlich: dein Wille geschehe vorläufig nicht! Wir glaubten an ein ewiges Leben, aber das wirklich Ewige, in dem wir lebten und von dem wir uns sättigten, war das Provisorische. Und darüber blieben wir die Gleichen, die wir waren. Und die Ungerechtigkeit blieb. Und die Gerechtigkeit Gottes verschwand wieder vor unseren Augen. Und Gott selber wurde uns zweifelhaft, weil an seiner Stelle ja das fragwürdige Gemächte unserer Gedanken stand.

Es gibt einen grundsätzlich andern Weg, um zu der Gerechtigkeit Gottes in ein Verhältnis zu kommen. Diesen anderen Weg betreten wir damit, daß wir statt zu reden, zu reflektieren, zu räsonieren, stille werden und dafür das Gewissen nicht stillschweigen heißen, nachdem wir seine Stimme kaum erst gehört

haben. Wenn wir das Gewissen zu Ende reden lassen, dann sagt es uns nämlich nicht nur, daß es etwas Anderes gibt, eine Gerechtigkeit über der Ungerechtigkeit, sondern das noch viel Wichtigere, daß dies Andere, nach dem wir uns sehnen und das wir nötig haben, Gottes Sache ist. Gott hat recht und nicht wir! Gottes Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit! Das ist's, was wir so leicht überhören. Es braucht etwas, bis wir so weit sind, das wieder zu hören. Wir machen gar ein Getöse mit unserer Moral und Kultur und Religion. Aber es kann dazu kommen, daß wir zum Schweigen gebracht werden und damit fängt dann unsere wirkliche Erlösung an.

Es wird sich dann vor allem darum handeln, daß wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen. Das ist schnell gesagt: anerkennen. Aber das ist eine Sache, die nur in heißem persönlichem innerem Kampf erstritten und gewonnen wird. Das ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben, alle „sittlich-religiösen" Bemühungen Kinderspiel sind. Denn es handelt sich dabei darum, daß wir uns selbst aufgeben, um uns Gott zu übergeben und seinen Willen zu tun. Gottes Willen tun, heißt aber mit Gott neu anfangen. Gottes Wille ist keine bessere Fortsetzung unseres Willens. Er steht unserem Willen gegenüber als ein gänzlich anderer. Ihm gegenüber gibt es für unseren Willen nur ein radikales Neu-werden. Kein Reformieren, ein Neuwachsen und Neuwerden. Denn der Wille, der uns im Gewissen offenbar wird, ist Reinheit, Güte, Wahrheit, Gemeinschaft als vollkommener Gotteswille. Es ist ein Wille, der keine Ausreden und Vorbehalte und vorläufige Kompromisse kennt. Es ist ein durch und durch einseitiger Wille, ein von innen, von Grund aus heiliger und seliger Wille. Das ist die Gerechtigkeit Gottes. Ihr gegenüber muß Demut das Erste sein. Haben wir in dieser Richtung etwa schon genug getan? Können wir diese Demut etwa als eine selbstverständliche Voraussetzung behandeln und über sie hinweg zu allerhand Turmbauten übergehen? Haben wir nur auch schon angefangen mit der Schaffung dieser Voraussetzung?

Und dann das zweite: an Stelle aller Verzagtheit wird eine kindliche Freudigkeit treten: Freude darüber, daß Gott so viel größer ist, als wir es uns dachten. Freude darüber, daß seine Gerechtigkeit, eine ganz andere Tiefe und Bedeutung hat, als wir es uns träumen ließen. Freude darüber, daß von Gott für unser armes verworrenes belastetes Leben viel mehr zu erwarten ist, als

wir mit unseren Grundsätzen, mit unserm Idealismus, mit unserm Christentum es uns träumen ließen. Mehr zu *erwarten*! Wir sollten unsere Gefühle nicht so zerstreuen nach allen Seiten. Wir sollten uns das Herz nicht immer wieder so töricht in Verwirrung bringen lassen durch immer neue Turm von Babel-Bauten. Wir sollten unseren Glauben nicht daran verschwenden, uns und andere von unserem Unglauben zu überzeugen. Wir sollten nicht immer wieder die fruchtbarsten Augenblicke deshalb ungenützt verstreichen lassen, weil wir es jedesmal für frömmer und weiser halten, menschlich als göttlich zu denken. Wir sollten uns dafür mit aller Kraft darauf legen, mehr von Gott zu erwarten, wachsen zu lassen, was von ihm her tatsächlich in uns wachsen will, anzunehmen, was er uns ja beständig anbietet, wachend und betend seinem Schaffen zu folgen. Wie die Kinder uns über den großen Gott und seine Gerechtigkeit zu freuen und ihm Alles zuzutrauen. Haben wir etwa in *dieser* Richtung schon genug getan? Fließen denn etwa die Quellen so reichlich, die da fließen könnten? Stehen wir nicht auch in der rechten schöpferischen Freudigkeit Gott gegenüber noch ganz in den Anfängen?

In der Bibel heißt diese Demut und diese Freudigkeit — Glauben. Wenn wir glauben, so heißt das, daß wir statt alles Rumors still werden und Gott mit uns reden lassen, den gerechten Gott, denn es gibt keinen anderen. Und dann wirkt Gott in uns. Dann fängt in uns das radikal Neue an, keimhaft aber wahrhaft, das die Ungerechtigkeit überwindet. Wo geglaubt wird, da fängt mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt der neue Geist an, aus dem eine neue Welt, die Welt der Gerechtigkeit Gottes wächst. Die Not und Angst, in denen wir jetzt sind, sind gebrochen, wo dieser neue Anfang ist. Die alten Fesseln wollen zerreißen, die falschen Götzen beginnen zu wanken. Denn jetzt ist etwas Reales geschehen, das einzige Reale, das geschehen kann: Gott selbst hat nun seine Sache an die Hand genommen. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz." Das Leben bekommt seinen Sinn wieder, das Leben des Einzelnen und das Leben im Ganzen. Lichter Gottes gehen auf im Dunkeln und Kräfte Gottes werden wirksam in der Schwachheit. Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt! Eine weite Aussicht tut sich auf für die Zukunft auf ein Leben, ja auf eine Welt hier auf der Erde, in der

der gerechte Gotteswille hervorbricht und gilt und geschieht wie er im Himmel geschieht. So wird die Gerechtigkeit Gottes, die ferne, fremde, hohe, unser Eigentum und unsere große Hoffnung.

Dieser innere Weg, der Weg des einfachen Glaubens, ist der Weg Christi. Hier ist mehr als Mose und mehr als Johannes der Täufer. Hier steht die Liebe Gottes ursprünglich und neu in Ehren. Man kann nicht sagen, daß die Menschheit die Möglichkeiten dieses Weges schon erschöpft hat. Wir haben aus Jesus schon vielerlei gemacht. Aber wir haben das Einfachste noch am wenigsten begriffen, daß er der Sohn Gottes war und daß wir mit ihm den Weg gehen dürfen, auf dem man nichts tut, als glaubt, daß des Vaters Wille die Wahrheit ist und geschehen muß. Man kann entgegenhalten, daß diese Auflösung der Quadratur des Zirkels kindlich und dürftig ist. Ich lasse es mir gefallen. Aber in dieser kindlichen und dürftigen Auflösung steckt a u c h ein Programm! Es wird sich zeigen, ob die Erschütterung des Turmes von Babel, die wir jetzt durchmachen, stark genug ist, um uns dem Weg des G l a u b e n s ein klein wenig näher zu bringen. Eine Gelegenheit dazu ist jetzt da. Es kann sein, daß es geschieht. Es kann aber auch sein, daß es nicht geschieht. Früher oder später wird es geschehen. Einen anderen Weg gibt es nicht.

Die neue Welt in der Bibel.

Wir sollen versuchen, uns eine Antwort zu geben auf die Frage: Was steht in der Bibel? Was ist das für ein Haus, zu dem die Bibel die Türe ist? Was tut sich uns da für ein Land auf, wenn sich uns die Bibel auftut?

Wir sind mit Abraham in Haran und hören einen gebieterischen Ruf, der an ihn ergeht: Zieh' aus aus deinem Vaterland und von deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen will! Hören eine Verheißung: Ich will dich zu einem großen Volke machen! Und „Abraham glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit." Was hat das alles zu bedeuten? Wir spüren beim Hören von diesen Worten und Ereignissen, daß da etwas dahinter steckt. Aber was? Das möchten wir jetzt also wissen.

Wir sind bei Mose in der Wüste. Vierzig Jahre lang büßt er eine Voreiligkeit und ist unter den Tieren. Was geht in ihm vor? Es wird uns nichts darüber gesagt; es soll uns das offenbar nichts angehen. Dann auf einmal auch an ihn ein Ruf: Mose, Mose! und ein großer Befehl: Gehe hin, ich will dich zu Pharao senden, daß du mein Volk, die Kinder Israel, aus Ägypten führest! und eine einfache Zusicherung: Ich will mit dir sein! Wiederum Worte, Ereignisse, die uns zunächst wie lauter Rätsel anschauen. Dergleichen lesen wir weder in der Zeitung noch in andern Büchern. Was ist da dahinter? möchten wir erfahren.

Unter der Eiche zu Ophra im Lande Kanaan in der Zeit schwerer Feindesnot der Bauernsohn Gideon. Der „Engel des Herrn" erscheint ihm und redet ihn an: Der Herr mit dir du streitbarer Held! Er weiß nicht übel zu widerreden: Ist der Herr mit uns, warum ist uns denn solches alles widerfahren? Aber „der Herr" weiß ihn noch besser zum Schweigen zu bringen: Gehe hin in dieser deiner Kraft, du sollst Israel erlösen aus der Midianiter Händen. Siehe, ich habe dich gesandt!

In der Stiftshütte zu Silo der junge Samuel, und wieder so ein Ruf: Samuel, Samuel! und der alte fromme Kirchenmann Eli

Vortrag in der Kirche zu Leutwil, Herbst 1916.

gibt ihm den klugen Rat: Gehe wieder hin und lege dich schlafen: und er gehorcht und schläft noch lange, bis er nicht mehr schlafen kann, weil der Ruf wieder und wieder kommt, weil sogar dem frommen Eli jetzt der Gedanke kommt, es könnte . . . .! Auch Samuel muß hören und gehorchen. — Wir lesen das alles, aber was lesen wir da eigentlich? Es ist uns, wir spürten etwas wie Erdbeben, wie Meereswellen, die unablässig donnernd gegen ihre Dämme schlagen, aber was ist's eigentlich, das da anklopft und offenbar herein will?

Soll ich weiter daran erinnern, wie Elia im Namen des „Herrn" der ganzen Macht seines Königs Trotz bieten und dann doch selber diesen „Herrn" erst kennen lernen mußte: nicht im Sturm und Gewitter, sondern in einem „stillen sanften Sausen"! Wie Jesaja und Jeremia nicht reden wollten und dann doch reden mußten von den Geheimnissen göttlichen Gerichts und göttlichen Segens über einem sündigen Volke! Wie dann mitten in der tiefsten Erniedrigung dieses Volkes heißer und heißer das Ringen einzelner unbegreiflicher „Knechte Gottes" wurde um die Frage: Wo ist nun dein Gott? und um die Antwort: Israel hat dennoch Gott zum Trost! Wie sie es nicht lassen konnten, in alles Elend und Unrecht der Menschen gleichsam hinauszuschmettern die Verkündigung: Mache dich auf, werde Licht! denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir! Was ist das? Warum reden diese Menschen so? Aus was heraus brennt all der Zorn, all das Erbarmen, all die Freudigkeit, all die Hoffnung, all die unbedingte Zuversicht, die wir noch heute auf allen Seiten der Prophetenbücher und der Psalmen lodern sehen wie Feuer?

Und dann die unfaßbaren, unvergleichlichen Tage, wo die Zeit, die Geschichte, alle bisherige Erfahrung stillzustehen scheinen wie die Sonne zu Gibea — um einen Mann herum, der kein Prophet war, kein Dichter, kein Held, kein Denker, und doch das alles zugleich und mehr als das! Entsetzen erregen seine Worte, denn er redet gewaltig und nicht wie wir Theologen. Mit zwingender Macht ruft er den Einen: Folget mir nach! Einen unwiderstehlichen Eindruck von „ewigem Leben" macht er auch den Mißtrauischen und Widersachern. „Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Teufel werden ausgetrieben, die Toten stehen auf und den Armen wird die frohe Botschaft verkündigt." „Selig ist der Leib, der dich getragen" meint die Stimme des Volkes. Und je stiller und einsamer

er wird, je weniger er bei der Welt um ihn her wirklich „Glauben" findet, um so stärker durch sein ganzes Dasein hindurch ein triumphierender Ton: Ich bin die Auferstehung und das Leben! Ich lebe — und ihr sollt auch leben!

Und dann nur noch das Echo, schwach genug, wenn wir es mit jenem Tone vom Ostermorgen vergleichen — und doch stark, viel zu stark für unsere an lauter schwache, erbärmlich schwache Töne gewöhnten Ohren: das Echo, das die Erscheinung dieses Mannes gefunden hat bei einer kleinen Schar von Aufmerkenden, Wachsamen, Wartenden. Hier das Echo der ersten mutigen Sendboten, die hinausgehen mußten in alle Welt um das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen. Hier das Echo des Paulus: Nun ist die Gerechtigkeit Gottes offenbart! Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur! Und der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollenden! Hier das stille tiefe Echo des Johannes: Das Leben ist erschienen. Wir sahen seine Herrlichkeit. Wir sind nun Gottes Kinder. Und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet. — Dann wird auch dieses Echo still, die Bibel ist aus. — Wer ist der Mann, der so geredet und gehandelt, der dieses Echo gefunden hat? Und noch einmal fragen wir: Was steht in der Bibel? Was bedeutet dieser merkwürdige Gang von Abraham zu Christus? Was will er und ruft er, der Chor der Propheten und Apostel? Was ist das Eine, das diese Stimmen offenbar alle sagen wollen, jede in ihrem Ton und in ihrer Lage? Was geschieht da zwischen dem seltsamen Bericht: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde! und dem ebenso seltsamen Ruf der Sehnsucht: Amen, ja komm Herr Jesu! Was ist da dahinter und was will da zum Vorschein kommen?

Es ist nicht ganz ungefährlich, sich diese Frage zu stellen. Wir könnten es uns wohl überlegen, ob wir nicht besser täten, diesem brennenden Busch nicht zu nahe zu kommen. Denn wir verraten dabei, was — hinter uns steckt! Die Bibel antwortet auf diese Frage jedem Menschen und auch jeder Zeit, so wie sie es verdienen. Wir werden in ihr immer gerade so viel finden, als wir suchen: Großes und Göttliches, wenn wir Großes und Göttliches suchen, Nichtiges und „Historisches", wenn wir Nichtiges und „Historisches" suchen — überhaupt nichts, wenn wir überhaupt nichts suchen. Die Hungernden werden an ihr satt und den Satten ist sie verleidet, bevor sie sie aufgeschlagen haben. Die Frage: was steht in der Bibel? kehrt sich gerne in beschämender und be-

drückender Weise um in die andre Frage: ja was willst denn du? und wer bist denn du, der sich erlaubt, so zu fragen?

Aber wir müssen es uns getrauen, so zu fragen: auf die Gefahr hin, daß wir dabei sehr beschämende Entdeckungen über uns selbst machen. Ja, noch mehr: wir müssen es uns getrauen, gleich kühn nach einer Antwort zu greifen, die für uns eigentlich viel zu groß ist, für die wir eigentlich noch gar nicht reif sind; auch wenn wir uns sehr unwürdig vorkommen, eine Frucht zu pflücken, die wahrhaftig nicht etwa wir gepflanzt haben mit unserm Sehnen, Streben, Ringen und innern Arbeiten. Diese Frucht ist die Antwort, die im Thema meines Vortrags gegeben ist: in der Bibel steht eine neue Welt, die Welt Gottes. Diese gewaltige Antwort sagt das gleiche, wie das Wort des ersten Märtyrers Stephanus: Siehe, ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen! Weder durch den Ernst unsres Glaubens, noch durch die Tiefe und den Reichtum unsrer Erfahrungen haben wir uns das Recht verdient, diese Antwort zu geben. Ich werde darum auch nur Weniges und Ungenügendes darüber sagen und auch ihr werdet nur Weniges und Ungenügendes davon fassen und verstehen können. Wir müssen uns offen eingestehen, daß wir mit dieser Antwort weit über uns selbst hinausgreifen. Aber das ist's gerade: wenn wir überhaupt dem Inhalt der Bibel näher treten wollen, müssen wir es wagen, weit über uns selbst hinauszugreifen. Der Inhalt der Bibel selber läßt das nicht anders zu. Denn die Bibel hat nicht nur das an sich, daß sie zunächst jedem das gibt, was er verdient, was ihm entspricht: dem Einen viel, dem Andern etwas, dem Dritten nichts — sondern auch das Andre, daß sie uns, wenn wir nur aufrichtig sind, gar keine Ruhe läßt, wenn wir mit unsern kurzsichtigen Augen und plumpen Fingern so eine Antwort aus ihr herausgeholt haben, wie sie uns entspricht. Wir merken dann bald: das ist etwas, aber das ist nicht alles — das konnte mir für ein paar Jahre genügen, aber dabei kann ich nun eben nicht bleiben. Die Bibel sagt uns bei gewissen „Auffassungen", die wir uns von ihr machen, bald sehr deutlich und sehr freundlich: So, das bist du, aber nicht ich! Das ist nun das, was dir vielleicht in der Tat sehr gut paßt: zu deinen Gemütsbedürfnissen und Ansichten, in deine Zeit und in eure „Kreise", zu euren religiösen oder philosophischen Theorien! Sieh nun hast du dich spiegeln wollen in mir und hast wirklich dein eigenes Bild in mir wiedergefunden! Nun

aber geh und suche auch noch mich! Suche, was dasteht! Die Bibel selbst ist's, eine gewisse unerbittliche Logik ihres Zusammenhangs, die uns über uns selber hinaustreibt, uns einladet, ohne Rücksicht auf unsre Würdigkeit oder Unwürdigkeit nach der letzten höchsten Antwort zu greifen, mit der alles gesagt ist, was gesagt werden kann, auch wenn wir es kaum zu fassen und nur stammelnd auszudrücken wissen, eben nach der Antwort: Eine neue Welt, die Welt Gottes ist in der Bibel. Es ist ein Geist in der Bibel, der läßt es wohl zu, daß wir uns eine Weile bei den Nebensachen aufhalten und damit spielen können, wie es unsre Art ist — dann aber fängt er an, zu drängen und was wir auch einwenden mögen: wir seien ja nur schwache, unvollkommene, höchst durchschnittliche Menschen! er drängt uns auf die Hauptsache hin, ob wir wollen oder nicht. Es ist ein Strom in der Bibel, der trägt uns, wenn wir uns ihm nur einmal anvertraut haben, von selber dem Meere zu. Die heilige Schrift legt sich selbst aus, aller unserer menschlichen Beschränktheit zum Trotz. Wir müssen es nur wagen, diesem Trieb, diesem Geist, diesem Strom, der in der Bibel selbst ist, zu folgen, über uns selbst hinauszuwachsen und nach der höchsten Antwort zu greifen. Dieses Wagnis ist der Glaube und nicht mit einer falschen Bescheidenheit, Zurückhaltung und angeblichen Nüchternheit, sondern im Glauben, als die da mitgehen wollen, wohin sie geführt werden, lesen wir die Bibel recht. Und jene Einladung: wag's nur und greif' nach dem Höchsten, obwohl du's nicht verdienst! ist eben die Gnade in der Bibel, und da geht uns die Bibel recht auf, wo uns in ihr die Gnade Gottes begegnet, leitet, zieht und wachsen läßt.

Was steht in der Bibel? Geschichte! Die Geschichte eines merkwürdigen, ja einzigartigen Volkes, die Geschichte gewaltiger, geistesmächtiger Persönlichkeiten, die Geschichte des Christentums in seinen Anfängen. Ein Stück Geschichte von großen Männern und Ideen, für das man sich „als gebildeter Mensch" interessieren muß, schon wegen seiner Wirkungen auf die Folgezeit und Jetztzeit. Man kann sich eine Zeitlang bei dieser Antwort beruhigen, und viel Schönes und Wahres daran finden. Es ist ja so: die Bibel ist voll Geschichte: Religionsgeschichte, Literaturgeschichte, Kulturgeschichte, Weltgeschichte, dazu Menschengeschichten aller Art. Ein Bild von größter Lebendigkeit und Farbe entrollt sich, sowie man ihr aufmerksam nahetritt. — Aber die Freude wird nicht lange dauern: das Bild ist bei genauerem Zusehen völlig unverständlich

und ungenießbar, wenn das wirklich sein tiefster Sinn ist: ein Stück Geschichte. Wer auf Geschichte und auf Geschichten aus ist, der wird sich nach kurzem Verweilen gerne wieder von der Bibel ab- und der Zeitung oder andern Büchern zuwenden. Denn wenn wir Geschichte studieren oder uns mit Geschichten unterhalten wollen, dann möchten wir doch immer gerne wissen: wie ist das alles so gekommen? Wie folgt das eins aufs andre? Was sind die natürlichen, begreiflichen Ursachen der Dinge? Warum haben die Menschen so und nicht anders geredet und gehandelt? Die Bibel aber gibt uns gerade an den entscheidendsten Stellen ihrer Geschichte keine Antwort auf unser: Warum? So verhält es sich übrigens nicht nur mit der Bibel, sondern eigentlich mit allen wirklich großen entscheidenden Menschen und Ereignissen der Geschichte. Je größer eine Wendung, um so weniger Antwort bekommen wir auf unser neugieriges: Warum? Und umgekehrt: je kleiner eine Zeit oder ein Mensch, um so mehr finden die „Historiker" zu erklären und zu begründen. Aber die Bibel stellt da dem Geschichtsliebhaber doch ganz unvergleichliche Schwierigkeiten entgegen. Warum ist das israelitische Volk in der ägyptischen Knechtschaft nicht untergegangen, sondern ein Volk geblieben, ja vielmehr gerade aus tiefster Not heraus geworden? Warum? Darum!! Warum hat Mose ein Gesetz schaffen können, das durch die Reinheit und Menschlichkeit seiner Bestimmungen noch uns heutige Menschen nur beschämen kann? Darum!! Warum steht ein Jeremia während der Belagerung Jerusalems mit seiner Unheilsbotschaft da als ein Volksfeind und vaterlandsloser Geselle? Warum die Krankenheilungen, das Messiasbewußtsein, die Auferstehung Jesu? Warum wird aus einem Saulus ein Paulus? Warum dieses überirdische Christusbild des vierten Evangeliums? Warum sieht Johannes auf der Insel Patmos das neue Jerusalem, die Stadt Gottes, vom Himmel auf die Erde fahren als eine geschmückte Braut ihrem Manne — mitten in der Glanzzeit des Römerreichs, als ob das alles nichts wäre? Darum!! Arme, arme Geschichtsforscher, was für Mühe macht ihnen die Bibel! Darum!! ist doch gar keine rechte Antwort in einer Geschichte und wenn man bei der biblischen Geschichte alle Augenblicke nur Darum!! sagen kann, mit zwei „!!", dann ist diese Geschichte ja lauter Unsinn. Oder aber sie sind gezwungen, Gründe und Erklärungen zu suchen, wo keine sind, und was dabei schon alles herausgekommen ist, das ist eine Geschichte für sich und zwar eine schreckliche Geschichte, auf die ich jetzt nicht

eintreten will. Die Bibel selbst allerdings antwortet auf alle unsre wißbegierigen „Warum?" weder wie eine Sphinx mit Darum!! noch wie ein Advokat mit tausend Begründungen, Ableitungen und Parallelen, sondern sie sagt uns: Gott ist die entscheidende Ursache. Weil Gott lebt, redet, handelt, darum . . . .!! Aber freilich, wenn wir hören „Gott" so kann das zunächst dasselbe für uns sein, wie wenn wir hören würden: Darum!! Da hört eben die Geschichte vorläufig auf, da gibt's nichts mehr zu fragen, da fängt etwas völlig Anderes, Neues an, eine Geschichte mit ganz eigentümlichen Gründen, Möglichkeiten und Voraussetzungen — in den Leitartikeln unsrer Blätter oder in den Geschichtlein der aargauischen Schullesebücher heißt es mit gutem Grund nie: Gott schuf, Gott sprach! Da fragt es sich eben vor allem, ob wir für dieses Andre, Neue, Verständnis haben oder doch guten Willen, darüber nachzudenken und innerlich darauf einzugehen. Wollen wir uns auf „Gott" einlassen? Wagen wir es, dahin zu stehen, wohin wir da offenbar geführt werden? Das wäre also „Glauben"! Eine neue Welt ragt da in unsre gewöhnliche, alte Welt hinein. Wir können das ablehnen, wir können sagen: das ist nichts, das ist Einbildung, Wahnsinn: „Gott" — aber wir können nicht leugnen und verhindern, daß wir durch die biblische „Geschichte" weit über das hinausgeführt werden, was wir sonst „Geschichte" heißen: in eine neue Welt, in die Welt Gottes hinein.

Wir könnten auch damit anfangen, daß wir sagen: Moral steht in der Bibel! Sie ist eine Sammlung von Beispielen und Lehren der Tugend und der menschlichen Größe. Auch das ist wahr. Es ist noch nie im Ernst bestritten worden, daß die Menschen der Bibel in ihrer Art gute vorbildliche Menschen gewesen sind, von denen wir unendlich viel zu lernen haben. Ob es uns nun um praktische Lebensweisheit zu tun ist, oder um begeisternde Vorbilder eines gewissen Heldentums, wir finden zunächst, was wir suchen. — Und dann doch auf die Länge auch wieder nicht. Große Partien der Bibel sind z. B. für die Schule und ihre im besten Fall moralischen Ziele fast unbrauchbar, weil sie an solchen Weisheitslehren und „guten Vorbildern" recht arm sind. Die Helden der Bibel — ja, sie sind wohl alle in einer gewissen Richtung ganz respektabel, aber gerade als Vorbilder des lieben, tüchtigen, arbeitsamen und sogar noch staatsbürgerlich unterrichteten schweizerischen Normalmenschen eignen sich ein Simson, ein David, ein Amos, ein Petrus eigentlich recht wenig; da sind denn doch Rosa

von Tannenburg oder die Figuren von Amicis „Herz" oder die herrlichen Gestalten der neueren Schweizergeschichte ganz andere Leute! Die Bibel ist für die Schule und in der Schule eine Verlegenheit, ein Fremdkörper. Wie soll denn aus dem Vorbild und aus der Lehre Jesu etwas zu „machen" sein für das „praktische Leben?" Ist es uns nicht, als wolle er uns auf Schritt und Tritt zurufen: was geht mich das an, euer „praktisches Leben?" Ich habe nichts damit zu tun, folget ihr m i r nach oder laßt mich meiner Wege gehen! Ja, gerade auf gewissen Höhepunkten bereitet uns die Bibel die Überraschung, daß sie gegen unsere Begriffe von Gut und Böse eine merkwürdige Gleichgültigkeit zeigt: Abraham, der als höchste Probe seines Glaubens Gott seinen Sohn opfern will, Jakob, der das Recht der Erstgeburt erwirkt durch einen raffinierten Betrug an seinem blinden Vater, Elia, der die 450 Baalspfaffen schlachtet am Bache Kison, das sind alles nicht gerade sehr löbliche Vorbilder. Und wieviel moralischen Stoff läßt uns die Bibel schmerzlich vermissen, wie wenig Belehrung bietet sie im Grunde über die großen schwierigen Fragen des Geschäftslebens, der Ehe, der Kultur, des Staatslebens, mit denen wir zu ringen haben. Man denke nur an das eine, uns heute besonders Fatale: wie ungeniert in der Bibel beständig Krieg geführt wird! Immer wieder ist der Lehrer oder Pfarrer, wenn er im Unterricht an diese Fragen kommt, genötigt, zu allerhand außerbiblischem Stoff zu greifen, weil das Neue sowohl wie das Alte Testament da einfach nahezu völlig versagen. Immer wieder machen auch ernste christliche Menschen, die etwa in persönlichen Schwierigkeiten ihres Lebens „Trost" und „Anregung" suchen, in aller Stille ihre Bibel zu und greifen nach der biederen Leier eines Christian Fürchtegott Gellert, nach den Büchern von Hilty, wenn nicht gar nach der Psychoanalyse, wo alles so viel praktischer, deutlicher und faßbarer wird. Immer wieder macht uns eben die Bibel ganz mit Recht den Eindruck, es werden da gar keine Weisungen, Ratschläge und Vorbilder gegeben zu einem guten rechten Leben, weder für die einzelnen Menschen, noch gar für die Völker und Regierungen, sie biete uns also gar nicht das, was wir zunächst bei ihr suchen! Ja, da stehen wir eben wieder vor diesem „Andern", dem Neuen das in der Bibel anhebt. Es ist so: ihr ist nicht das Tun der Menschen die Hauptsache, sondern das Tun Gottes — nicht die verschiedenen Wege, die wir einschlagen können, wenn wir guten Willen haben, sondern die Kräfte, aus denen ein guter Wille erst geschaffen

werden soll — nicht wie das, was wir unter Liebe verstehen mögen sich entfaltet und bewährt, sondern daß eine ewige Liebe, die Liebe wie Gott sie versteht, da ist und hervorbricht — nicht wie wir in unsrer alten gewohnten Welt und unter ihren Ordnungen fleißig, ehrlich und hilfreich sein können, sondern daß eine neue Welt gegründet ist und wächst: die Welt, in der Gott herrscht und s e i n e Moral. Im Lichte dieser kommenden Welt ist ein David ein großer Mann trotz seinem Ehebruch und seinem bluttriefenden Schwert: Selig ist der Mann, welchem Gott die Sünde nicht anrechnet! In diese Welt werden die Zöllner und Huren eher eingehen als ihr zehnmal Feinen und Gerechten der guten Gesellschaft! In dieser Welt ist der wahre Held der verlorene Sohn, der eben nichts als verloren ist und mitten unter den Säuen — und nicht sein moralischer älterer Bruder! Seht, d a s steckt hinter Abraham und Mose, hinter Christus und seinen Aposteln: die Welt des Vaters, in der das Moralische erledigt ist, weil es selbstverständlich ist. Und das ist das Blut des Neuen Testaments, das in unsre Adern übergehen möchte: der Wille des Vaters, der geschehen will auf Erden wie im Himmel! Haben wir das einmal begriffen als den Sinn der Bibel, als i h r e Antwort auf unsre großen und kleinen Fragen, so können wir dann immer noch sagen: ich brauche, ich begehre das nicht! das sagt mir nichts! damit kann ich nichts anfangen! Es kann ja sehr wohl sein, daß wir wirklich vorläufig nichts damit anzufangen wissen auf unsern Wegen und Weglein, z. B. auf unsern bisherigen Kirchen- und Schulweglein, und für so manches Einzelne auf dem persönlichen Lebensweglein, das es bis jetzt so beharrlich gerannt ist. Es gibt eben tausenderlei Sackgassen, aus denen der Weg ins Himmelreich zunächst nur rückwärts führen könnte. Aber das ist sicher, daß uns die Bibel, wenn wir sie aufmerksam lesen, gerade auf diesen Punkt losführt, wo es zu dieser Entscheidung kommen muß: Annahme oder Verwerfung der Königsherrschaft Gottes. Das ist eben die n e u e Welt in der Bibel. Was sie uns bietet, ist das herrliche, treibende hoffnungsvolle Leben des Samenkorns, ein neuer Anfang, aus dem heraus alles neu werden soll. Die neue Welt, das Leben des göttlichen Samenkorns kann man nicht lernen, nicht nachahmen. Da kann man nur mitleben, mitwachsen, mitreif werden. Da kann man nur glauben: hinstehen, wohin man geführt worden ist. Oder eben nicht glauben. Aber kein drittes.

Laßt uns noch von einer andern Seite aus suchen: Wir könnten auch davon ausgehen, daß uns in der Bibel die wahre R e l i g i o n

offenbart ist: was wir von Gott denken, wie wir den rechten Weg zu ihm finden und wie wir uns in der Gemeinschaft mit ihm zu halten haben, also etwa das, was man jetzt gerne „Frömmigkeit" nennt. Die Bibel, eine „Urkunde der Frömmigkeit", wieviel ist darüber gesagt und geschrieben worden in den letzten 20 Jahren. Und auch das ist ja ganz wahr. Wie sollte darüber der Bibel nicht allerlei zu entnehmen sein: über das rechte Verhältnis der Menschen zum Ewigen, zum Göttlichen? — aber auch da ist's nicht anders: Wir müssen nur aufrichtig suchen in der Bibel, dann finden wir ganz sicher etwas Größeres in ihr als Religion und „Frömmigkeit". Das ist wiederum nur so eine Kruste, in der wir nicht stecken bleiben wollen. Es hat uns doch gewiß auch schon Gedanken gemacht, daß es so schrecklich viele Arten von Christentum gibt: katholisches und protestantisches und solches von allerlei Gemeinschaften und „Richtungen", altmodisches und modernes — und alle, alle diese Christentümer berufen sich mit gleichem Ernst und Eifer auf die Bibel, alle behaupten: w i r haben die rechte Frömmigkeit, wie sie in der Bibel offenbart ist oder doch ihre legitimste Fortsetzung. Was sollen wir dazu sagen? Es braucht schon ein starkes Stück Unverfrorenheit, um darauf einfach zu antworten: nun wir Protestanten, oder wir Angehörigen der und der Gemeinschaft oder Gruppe, wir haben eben aus den und den Gründen Recht und alle andern Unrecht. Wenn man einmal weiß, wie leicht diese „Gründe" zu haben sind, macht man dieses ewige Spiel nicht mehr gerne mit. Aber dann kämen wir ja darauf, daß am Ende alle das Recht hätten, sich mit ihrer Frömmigkeit auf die Bibel zu berufen!? Da ist es uns denn doch, es sei mit Händen zu greifen, wie sich der Geist der Bibel stumm abwendet von dem allgemeinen Toleranzsüpplein, das besonders in unsrer Landeskirche nachgerade als höchstes Gut ausgerufen wird! Oder sollten gar wir alle mit allen unsern „Frömmigkeiten" samt und sonders — Unrecht haben? Ja, irgendwie in dieser Richtung werden wir die Antwort schon suchen müssen: „Es bleibe vielmehr also, daß Gott sei wahrhaftig und alle Menschen Lügner." Es sind eben — alle Religionen in der Bibel, wenn man so will, aber wenn man dann genau zusieht, auch wieder keine einzige, sondern — ja eben wieder das „Andere", Neue, Größere! Wenn wir zu der Bibel kommen mit unsern Fragen: wie soll ich denken von Gott und der Welt? Wie an das Göttliche herankommen? Wie mich einstellen? dann antwortet sie uns gleichsam: Ja, lieber Mensch, das ist d e i n e Sache,

da mußt du nicht m i ch fragen! Ob es besser sei, die Messe zu hören oder die Predigt, ob die Heilsarmee das rechte Christentum hat oder die „christliche Wissenschaft", ob der alte Herr Pfarrer Müller den rechten Glauben hat oder der junge Herr Pfarrer Meyer, ob deine Religion mehr eine Religion des Verstandes, des Willens oder des Gefühls sein soll, das kannst und mußt du alles mit dir selbst ausmachen! Wenn du nicht eingehen willst auf m e i n e Fragen, dann kannst du bei mir wohl allerhand Gründe und Gründlein finden für den einen oder andern Standpunkt, aber was eigentlich dasteht, das bekommst du auf diese Weise nicht heraus. Das Ende wird immer nur eine große menschliche Rechthaberei sein, weit weit weg von dem, was eigentlich wahr ist und was wahr werden möchte in unserm Leben! Merkst du, was kommt? Den Inhalt der Bibel bilden eben gar nicht die rechten Menschengedanken über Gott, sondern die rechten Gottesgedanken über den Menschen. Nicht wie wir mit Gott reden sollen, steht in der Bibel, sondern was er zu uns sagt, nicht wie wir den Weg zu ihm finden, sondern wie er den Weg zu uns gesucht und gefunden hat, nicht das rechte Verhältnis, in das wir uns zu ihm stellen müssen, sondern der Bund, den er mit allen, die im Glauben Abrahams Kinder sind, geschlossen und in Jesus Christus ein für allemal besiegelt hat. D a s steht in der Bibel. Das Wort Gottes steht in der Bibel. Unsre Großväter hatten doch recht, wenn sie sich so hitzig dafür wehrten, Offenbarung sei in der Bibel und nicht nur Religion und wenn sie sich sogar von einem so frommen und scharfsinnigen Mann wie Schleiermacher die Sache nicht auf den Kopf stellen ließen. Und unsre Väter hatten recht, wenn sie sich mißtrauisch davor hüteten, sich auf den schwankenden Boden der religiösen Persönlichkeitskultur zu begeben. Je aufrichtiger wir suchen in der Schrift — nach Frömmigkeit, umso sicherer bekommen wir früher oder später die Antwort: Was da Frömmigkeit? — „sie ist's die von m i r zeugt"! Uns selbst suchen wir — Gott finden wir und stehen dann mit unsern Religionen, Christentümern und Standpunkten allesamt da als ABC-Schüler und Stümper und können nicht einmal traurig darüber sein, sondern freuen uns, haben wir doch statt aller Nebensachen die Hauptsache gefunden, ohne die ja alle Frömmigkeit, auch die tiefste, nur Schein und Betrug ist. In dieser Hauptsache ist dann wiederum das lebendige Samenkorn enthalten, aus dem ein rechtes Verhältnis zu Gott, ein Dienst Gottes „im Geist und in der Wahrheit" notwendig von selbst hervorgehen muß, gleichviel, ob

wir nun mehr auf das oder mehr auf jenes Gewicht legen. Das Wort Gottes! Der Standpunkt Gottes! Auch da haben wir ja wieder alle Freiheit zu wählen. Wir können sehr wohl erklären: Damit kann ich nichts anfangen, der Begriff „Wort Gottes" kommt in meiner Weltanschauung nicht vor, ich bleibe eben doch lieber bei meinem gewohnten alten „frommen" Christentum und Standpünktlein dieser oder jener Farbe. Oder aber wir können hören wollen, was „höher ist als alle Vernunft", können begehren danach in den Kräften Gottes und des Heilandes mitzuwachsen und mitzureifen in dem großen Lebensprozeß, der den Inhalt der Bibel bildet, können dem Geist dieses Buches gehorchen und einmal Gott Recht geben, statt selber Recht haben zu wollen, können es wagen zu — glauben. Ja, da stehen wir eben wieder vor der Glaubensfrage. Aber darüber sollten wir uns, ohne dieser Entscheidung vorgreifen zu wollen, verständigen können, daß jedenfalls in der Bibel alten und neuen Testamentes die Frömmigkeit Gottes — um es so zu sagen — das Thema ist und nie und nirgends die Frömmigkeit der Juden oder Christen oder Heiden, daß uns die Bibel eben auch in dieser Beziehung aus der alten Menschenatmosphäre heraus und an die offenen Tore einer neuen Welt, der Welt Gottes geleitet.

Aber wir sind noch nicht ganz zu Ende. Also das steht in der Bibel: eine neue Welt! Gott! Gottes Herrschaft! Gottes Ehre! Gottes unbegreifliche Liebe! Nicht Menschengeschichte, sondern Gottesgeschichte. Nicht Menschentugenden, sondern die Tugenden dessen, der uns berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte! Nicht menschliche Standpunkte, sondern der Standpunkt Gottes! — Aber nun könnte ja von einer Seite die Frage kommen: Wer ist denn Gott? Was ist sein Wille! Was sind seine Gedanken? Was ist das geheimnisvolle „Andere", Neue, Größere, das da in der Bibel hinter und über allem Menschenwesen auftaucht und uns auffordert zu der Entscheidung: Glauben oder Unglauben? An wen hat Abraham geglaubt? Für wen haben die Helden gekämpft und gesiegt? Wen haben die Propheten geweissagt? In wessen Kräften ist Christus gestorben und auferstanden? Wessen Namen haben die Apostel verkündigt? „Gott" sei der Inhalt der Bibel! Aber was ist der Inhalt des Inhalts? Ein „Neues" breche da hervor! Aber was ist das Neue? — Und auf diese Fragen kommen nun von anderen Seiten eine Reihe von raschen, fix und fertigen Antworten, die wir nur gleich anhören wollen; denn es sind alles ernste, wohlbegründete und der Bibel selbst entnommene

Antworten: — Gott ist der Herr und Erlöser, der Heiland und Tröster all der Seelen, die sich zu ihm kehren und die neue Welt ist das Reich der Seligkeit, das der kleinen Herde, die dem Verderben entrinnt, bereitet ist. Steht's nicht so in der Bibel? — Oder: Gott ist die Lebensquelle, die zu rauschen beginnt, wenn wir uns von den Äußerlichkeiten der Welt abwenden und einmal still werden vor ihm, und die neue Welt ist eben der unvergleichliche Friede dieses verborgenen Lebens mit Christo in Gott. Steht nicht auch das in der Bibel? — Oder: Gott ist der Herr des Himmels, der unser wartet und in dem wir unser Bürgerrecht haben und genießen werden nach wohlvollbrachter Wanderung durch die Leiden und Unvollkommenheiten dieser Zeit, und die neue Welt ist eben dieses selige Jenseits, die „stille Ewigkeit", die die Gläubigen einst aufnehmen wird. Ja, auch das sind lauter aus der Bibel genommene Wahrheiten.

Wie sollten sie nicht wahr sein. Aber sind sie die Wahrheit? Ist das nun alles? Können wir die Bibel oder auch nur ein paar Kapitel daraus lesen oder hören und dann mit gutem Gewissen sagen: Dafür ist Gottes Wort an die Menschheit ergangen, dazu hat er diesen wunderbaren Weg gemacht durch ihre Geschichte von Abraham zu Christus, dazu mußte der heilige Geist am Pfingstfest niederfallen auf die Apostel in feurigen Zungen, dazu mußte ein Saulus zum Paulus werden und Länder und Meere bereisen — — damit da und dort oder auch an vielen Orten so ein Menschlein wie du und ich sich „bekehre", innern „Frieden" finde und nach einem erlösenden Tod einst „in den Himmel" komme! Ist das alles? Ist das nun wirklich Gott und seine neue Welt, der Sinn der Bibel, der Inhalt des Inhalts? Stehen die gewaltigen Mittel, die in der Bibel zur Entfaltung kommen, die Völkerbewegungen, Kämpfe und Erschütterungen, die sich da vor uns abspielen, die Wunder und Offenbarungen, die sich da beständig ereignen, die unermeßlichen Zukunftsverheißungen, die uns da immer aufs neue gemacht werden — steht das alles nicht in einem gar zu seltsamen Verhältnis zu dem Wenigen, was dabei herauskommt — wenn dieses Wenige eben alles ist? Ist nicht Gott — größer als so?! Haben wir nicht auch bei diesen Antworten, so ernst und fromm sie sein mögen, Gott gemessen mit unserem Maß, Gott begriffen mit unsern Begriffen, uns einen Gott gewünscht nach unsern Wünschen? Müssen wir nicht, wenn wir die Bibel anfangen aufmerksam zu lesen, auch über diese Antworten hinauswachsen? —

Ja, und eben damit dann auch hinauswachsen über die seltsame Frage: Wer ist Gott? Als ob wir überhaupt noch so fragen könnten, wenn wir uns aufrichtig und willig an die Pforte der neuen Welt, auf die Schwelle des Reiches Gottes haben führen lassen. Da fragt man doch nicht mehr. Da sieht man. Da hört man. Da hat man. Da weiß man. Da gibt man doch keine zu kleinen, zu kurzen, zu engen Antworten mehr. Die Frage: wer ist Gott? und unsere zu kleinen Antworten darauf kommen doch nur davon her, daß wir irgendwo stecken geblieben sind auf dem Weg durch die offene Pforte in die neue Welt hinein, daß wir die Bibel irgendwo nicht unbefangen mit uns reden lassen, daß wir irgendwo nicht recht — glauben wollen. Da wird dann die Wahrheit eben sofort wieder unklar, verworren, problematisch — oder aber eng, dumpf, kirchlich, kapellenmäßig, langweilig, unbedeutend. „Wer mich sieht, der sieht den Vater!" Das ist's ja eben: Wenn wir uns treiben lassen bis zu der höchsten Antwort, wenn wir in der Bibel Gott gefunden, wenn wir es mit Paulus gewagt haben, der himmlischen Stimme nicht ungehorsam zu sein, dann steht Gott vor uns, als der, der er ist. „Glaubst du, so hast du!" Gott ist Gott.

Aber wer darf sagen: ich glaube!? „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!" Darum sind wir alle noch so verlegen bei der Frage: Wer ist Gott? so klein und beschämt neben der Fülle der Gottheit, die die Männer und Frauen der Bibel geschaut und verkündigt haben. Darum kann auch ich jetzt nur in ein paar Worten etwas stottern, andeuten, verheißen von dem was sich uns auftun würde, wenn die Bibel ungehindert, in vollem Strom ihrer Offenbarungen mit uns reden könnte.

Wer ist Gott? Der himmlische Vater! Ja, recht. Aber der himmlische Vater auch auf der Erde, und auf der Erde wirklich der himmlische Vater! Der das Leben nicht will spalten lassen in „Diesseits" und „Jenseits"! Der es nicht dem Tod überlassen will, uns von Sünde und Leid frei zu machen! Der uns segnen will, nicht mit Kirchenkräften, sondern mit Lebenskräften! Der in Christus sein Wort hat Fleisch werden lassen! Der die Ewigkeit für die Zeit und wahrhaftig schon in der Zeit hat anbrechen lassen — denn was wäre das für eine Ewigkeit, die erst „nachher" käme! Der nicht irgend etwas im Sinn hat, sondern die Aufrichtung einer neuen Welt!

Wer ist Gott? Der Sohn, der „der Mittler meiner Seele" geworden ist. Ja, recht. Aber mehr als das: der Mittler der ganzen

Welt, das erlösende Wort, das im Anfang aller Dinge war und auf das alle Dinge ängstlich harren. Also auch der Erlöser meiner Brüder und Schwestern. Also auch der Erlöser der verirrten, von bösen Geistern und Mächten beherrschten Menschheit, also auch der Erlöser der seufzenden Kreatur um uns. Machtvoll verkündet uns die ganze Bibel, daß Gott werden muß a l l e s i n a l l e m, und was in der Bibel geschieht, das ist schon der glorreiche Anfang davon, der Anfang einer neuen W e l t!

Wer ist Gott! Der Geist in seinen Gläubigen, der „Geist, der uns vom Sohne eröffnet und kristallenrein von Gottes und des Lammes Throne in stille Herzen fließt hinein". Ja, ja! Aber auch der, der als Geist und das heißt als Liebe und guter Wille aus den stillen Herzen h e r v o r b r e c h e n will und muß auch ins Äußere, daß es offenbar, sichtbar, greifbar wird: Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen! Der heilige Geist, der einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft und darum neue Menschen, neue Familien, neue Verhältnisse, eine neue Politik, der keinen Respekt hat vor alten Gewohnheiten, nur weil sie Gewohnheiten sind, vor alten Feierlichkeiten, nur weil sie feierlich sind, vor alten Mächten, nur weil sie mächtig sind! Der h e i l i g e Geist, der nur vor der Wahrheit, nur vor sich selber Respekt hat! Der heilige Geist, der mitten in der Ungerechtigkeit der Erde die Gerechtigkeit des Himmels aufrichtet und der nicht ruhen noch rasten wird, bis alles Tote lebendig geworden, eine neue W e l t ins Dasein getreten ist.

Seht, d a s steht in der Bibel. Das steht auch für u n s in der Bibel. Darauf sind wir ja getauft worden. O wenn wir's im Glauben wagen würden, zu nehmen, was Gnade uns anbietet!

Brauche ich euch erst zu sagen, daß wir alle gerade d a s nötig haben? Wir leben in der alten, kranken Welt, deren Seele schreit aus tiefster Not: Heile du mich, Herr, so werde ich heil! In allen Menschen, mögen sie sein, wer und wo und was und wie sie sein wollen, ist eine Sehnsucht gerade nach dem, was da steht in der Bibel. Ihr wißt es so gut wie ich.

Und nun hört: „Es war ein Mann, der machte ein großes Abendmahl und lud viele dazu und sandte seinen Knecht aus zur Stunde des Gastmahls, zu sagen den Geladenen: „Kommt, denn es ist alles bereit! — —"

Der Christ in der Gesellschaft.

I.

Hoffnungsvoll und zugleich seltsam nachdenklich sieht uns die Frage an: Der Christ in der Gesellschaft.

Der Christ in der Gesellschaft! So ist also die Gesellschaft nicht ganz sich selbst überlassen. Nicht ganz problemlos, nicht ganz ungehemmt, nicht nur nach den Gesetzen seiner eigenen Logik und Mechanik geht das Leben in Ehe und Familie, Wirtschaft und Kultur, Kunst und Wissenschaft, Staat, Partei und Völkerverkehr seinen bekannten Weg, sondern mindestens mitbestimmt durch einen andern Faktor voll Verheißung. Daß jener bekannte Weg ein Irrweg ist, das steht uns heute deutlicher vor Augen als früher. Die Katastrophe, von der wir herkommen und in der wir noch stehen, hat darüber nicht allen, aber vielen erschütternde Klarheit gebracht. Möchten wir uns nicht am liebsten in tiefer Skepsis und Entmutigung vom Leben, von der Gesellschaft abwenden? Aber wohin? Vom Leben, von der Gesellschaft kann man sich nicht abwenden. Das Leben umgibt uns von allen Seiten; es gibt uns Fragen auf; es stellt uns vor Entscheidungen. Wir müssen standhalten. Heute sehnen wir uns nach Verheißung, gerade weil uns die Augen weit aufgegangen sind für die Problematik des Lebens. Wir möchten heraus aus dieser Gesellschaft; wir möchten eine andere Gesellschaft. Aber noch möchten wir bloß; noch spüren wir schmerzlich, daß trotz aller Veränderungen und Umwälzungen alles im Alten ist. Und nun fragen wir: Hüter, ist die Nacht bald hin? Da wird der Gedanke: „der Christ in der Gesellschaft" zur Verheißung. Also ein neues Element mitten unter all dem Alten, also eine Wahrheit im Irrtum und in der Lüge, also eine Gerechtigkeit in dem Meer von Ungerechtigkeit, also Geist in all den groben materiellen Tendenzen, also gestaltende Lebenskraft in all den schwachen flackernden Geistesbewegungen, also Einheit in der ganzen Zerfahrenheit der Gesellschaft auch unserer

Vortrag für die religiös-soziale Konferenz in Tambach, September 1919.

Zeit. Der Christ — wir sind wohl einig darin, daß damit nicht die Christen gemeint sein können: weder die Masse der Getauften, noch etwa das erwählte Häuflein der Religiös-Sozialen, noch auch die feinste Auslese der edelsten frömmsten Christen, an die wir sonst denken mögen. Der Christ ist der Christus. Der Christ ist das in uns, was nicht wir sind, sondern Christus in uns. Dieses „Christus in uns" in seiner ganzen paulinischen Tiefe verstanden: es bedeutet keine psychische Gegebenheit, kein Ergriffensein, Überwältigtsein oder dergleichen, sondern eine Voraussetzung. „Über uns", „hinter uns", „jenseits uns" ist gemeint mit dem „in uns". Und in seiner ganzen paulinischen Weite: wir werden wohl daran tun, den Zaun, der Juden und Heiden, sogenannte Christen und sogenannte Nicht-Christen, Ergriffene und Nicht-Ergriffene trennte, nicht wieder aufzurichten. Die Gemeinde Christi ist ein Haus, das nach allen Seiten offen ist; denn Christus ist immer auch für die andern, für die, die draußen sind, gestorben. Es ist in uns, über uns, hinter uns, jenseits uns eine Besinnung auf den Sinn des Lebens, eine Erinnerung an den Ursprung des Menschen, eine Umkehr zum Herrn der Welt, ein kritisches Nein und ein schöpferisches Ja gegenüber allen Inhalten unseres Bewußtseins, eine Wendung vom alten zum neuen Äon. Ihr Zeichen und ihre Erfüllung das Kreuz!

Das ist Christus in uns. Aber ist Christus in uns? Ist Christus auch in der heutigen Gesellschaft? Wir zögern, nicht wahr, und wir wissen, warum wir zögern? Aber woher nähmen wir das Recht, zu verneinen? Christ der Retter ist da — sonst wäre die Frage nicht da, die der heimliche Sinn all der Bewegungen unserer Zeit ist und die uns in diesen Tagen als die Unbekannten und doch bekannt hier zusammengeführt hat. Es gibt Fragen, die wir gar nicht aufwerfen könnten, wenn nicht schon eine Antwort da wäre, Fragen, an die wir nicht einmal herantreten könnten ohne den Mut jenes augustinischen Wortes: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest! Wir müssen uns zu diesem Mut, den wir haben, bekennen. Indem wir es tun, bekennen wir uns zu Christus, zu seiner Gegenwart und zu seiner Zukunft. Ist Christus aber in uns, dann ist die Gesellschaft trotz ihres Irrweges jedenfalls nicht gottverlassen. Das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes", der „Erstgeborene aller Kreatur" in uns (Col. 1, 15), er bedeutet Ziel und Zukunft. Wir denken an den Sauerteig, den ein Weib nahm und verbarg ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß es

gar durchsäuert war. „Hoffnung der Herrlichkeit" hat Paulus dieses „Geheimnis unter den Heiden" genannt (Col. 1, 24). Also: Wir heißen euch hoffen.

Aber unser Thema hat noch einen andern, schmerzlich merkwürdigen Sinn, und an ihn ist wohl bei seiner Aufstellung vornehmlich gedacht worden. Der Christ — in der Gesellschaft! Wie fallen diese beiden Größen auseinander, wie abstrakt stehen sie sich gegenüber! Wie fremdartig, fast phantastisch berühren uns heute die großen Synthesen des Colosserbriefes! Warum doch nur?

Was bedeutet für uns „*der Christ*"? Was *muß* das für uns bedeuten? Doch wohl ein abgesondertes heiliges Gebiet für sich, gleichviel, ob wir uns diese Absonderung mehr metaphysisch oder mehr psychologisch erklären. Als besondere Leute neben andern Leuten erscheinen uns die Christen, als eine besondere Sache neben andern Sachen das Christentum, als eine besondere Erscheinung neben andern Erscheinungen Christus. Die Beschwerden der Philosophie über die Anmaßung der Religion, die sich in dieser Absonderung äußere, sind nicht neu und das Treiben der Theologen, das solchen Verdacht nähren mußte, gleichfalls nicht. Heute erkennen viele, durch die Erfahrungen der Zeit belehrt, in dem, was vielleicht tatsächlich eine theologische Anmaßung war, eine Notlage. Aber die Notlage scheint fast unvermeidlich, und auch die Philosophie hat das Wort zu ihrer Überwindung noch nicht gesprochen. Ja, wir ahnen wieder, daß der Sinn der sogenannten Religion in ihrer Beziehung auf das tatsächliche Leben, auf das Leben der Gesellschaft besteht und nicht in ihrer Absonderung. Ein abgesondertes Heiligtum ist kein Heiligtum. Sehnsüchtig blicken wir aus dem sichern Port unseres einst so viel und laut gepriesenen spezifisch religiösen Gebietes hinaus auf die Welt, denn wir ahnen, auch viele Theologen beginnen es wieder zu ahnen, daß es kein Drinnen geben kann, solange es ein Draußen gibt. Aber noch ist's mehr ein Hinaus- und Hinüberblicken. Denn jene Absonderung des religiösen Gebietes hat einen Grund, der damit nicht aufgehoben ist, daß uns ein Licht darüber aufgeht, daß sie eigentlich nicht sein sollte. Wahrlich, es handelt sich zwischen dem „Christus in uns" und der Welt nicht nur darum, die Schleusen zu öffnen und bereitstehende Wasser dem dürstenden Lande zuströmen zu lassen. Schnell zur Hand sind alle jene Kombinationen, wie „christlich-sozial",

„evangelisch-sozial", „religiös-sozial", aber höchst erwägenswert ist die Frage, ob die Bindestriche, die wir da mit rationaler Kühnheit ziehen, nicht gefährliche Kurzschlüsse sind. Sehr geistreich ist das Paradoxon, daß Gottesdienst Menschendienst sein oder werden müsse, aber ob unsere eilfertigen Menschendienste, und wenn sie im Namen der reinsten Liebe geschähen, durch solche Erleuchtung Gottesdienste werden, das steht in einem andern Buch. Sehr wahr ist die evangelische Erinnerung, daß der Same das Wort und der Acker die Welt ist, aber was ist denn das Wort und wer von uns hat es, und sollten wir nicht vor allem einmal erschrecken vor der Aufgabe, Säemann des Wortes für die Welt zu werden, vor der Aufgabe, vor der ein Mose, ein Jesaja, ein Jeremia so erschrokken sind? Ist die anfängliche Weigerung dieser Männer, das Göttliche auf das Leben der Menschen zu beziehen, etwa unsachlicher als unsere rasche Bereitschaft dazu? Ist die Flucht des Jona vor dem Herrn etwa nur aus der Anmaßung der Religion zu erklären? Mit ein bißchen Erlebnis, Einsicht und gutem Willen ist es hier offenbar nicht getan. Das Göttliche ist etwas Ganzes, in sich Geschlossenes, etwas der Art nach Neues, Verschiedenes gegenüber der Welt. Es läßt sich nicht auftragen, aufkleben und anpassen. Es läßt sich nicht teilen und austeilen, gerade weil es mehr als Religion ist. Es läßt sich nicht anwenden, es will stürzen und aufrichten. Es ist ganz oder es ist gar nicht. Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus zum soundsovielten Male zu säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns doch davor, wir möchten doch eben Christus nicht ein neues Mal verraten. Aber andererseits: in welches Gedränge geraten wir bei dem Versuch, jenes, wozu die Einsicht und der gute Wille uns treibt, zu tun — und dieses, das was nicht geschehen sollte, zu lassen! Wie schwer ist es, reinen Herzens und in Ehrfurcht vor dem Heiligen auch nur den kleinsten Schritt zu tun mit Christus in der Gesellschaft! Wie spröde verhält sich das Göttliche, wenn es das Göttliche ist, dem Menschlichen gegenüber, dem wir es heute so gerne amalgamieren möchten! Wie gefährlich ist es, sich mitten in den Fragen, Sorgen und Erregungen der Gesellschaft auf Gott einzulassen! Wohin werden wir geführt, wenn

wir die Absonderung des religiösen Gebietes aufgeben und uns im Ernst auf Gott einlassen, und wohin, wenn wir uns nicht im Ernst auf ihn einlassen? Wahrlich, Gott ist heute weniger als je wohlfeil zu haben und wir werden gut tun, das Bedenken, das sich gerade von dieser Seite her gegen unsere neue Parole erhebt, sehr ernst zu nehmen. „Wer ist unter euch, der einen Turm bauen will und sitzt nicht zuvor und überschlägt die Kosten, ob er's habe hinauszuführen?" (Lc. 14, 28.) Das ist die eine Seite.

Und wir sehen auf der andern Seite die Gesellschaft, ebenfalls ein wenn auch innerlich brüchiges, so doch nach außen in sich geschlossenes Ganzes für sich — ohne Fenster gegen das Himmelreich. Wo ist der Sinn in all dem Unsinn, der Ursprung in der Entartung, der Weizen unter all dem Unkraut? Wo ist Gott in all dem Menschlichen, allzu Menschlichen? Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden! Ist das nicht das Urteil über die Menschheit und ihr eigenes Glaubensbekenntnis!? Wir leiden heute auch unter dieser Abgeschlossenheit, weil wir ihrer bitteren Folgen gewahr geworden sind. Es sträubt sich alles in uns, die vor dem Krieg bis zum Überdruß wiederholten Sätze von der Eigengesetzlichkeit der Kultur, des Staates, des Wirtschaftslebens fernerhin zu hören und nachzusagen. So gerne, ach so gerne würden wir heute die Gesellschaft in Christus begreifen, in Christus erneuern, „die Gesinnungsprinzipien Jesu als Maximen einer jeden öffentlichen, völkischen, staatlichen, weltlichen Gesellschaftsgestaltung anwenden," wie Sie in Ihrem Programmsatz sagen. Hätten wir doch zu solcher Anwendung den verklärenden Optimismus eines Richard Rothe! Dahin führt nun für uns kein Weg mehr zurück. Aber wird uns der Weg vorwärts nicht zu Friedrich Naumann führen, der ja auch einmal von da ausgegangen ist? An einer ernsthaften „Anwendung" hindert uns doch wohl zunächst die brutale Tatsache, daß jene nun einmal gewonnene und vorhandene und auch im Revolutionszeitalter unerbittlich fortwirkende Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens jedenfalls nicht damit beseitigt ist, daß wir ihrer gründlich müde geworden sind. Wir haben es gewollt, daß hart im Raume sich die Sachen stoßen, und nun müssen wir es zunächst so haben. Mögen wir diese harte Sachen des religiösen Glanzes wieder entkleiden, mit dem sie um die Jahrhundertwende von Naumann und den Seinen mit dem Mute der Verzweiflung oder zum ästhetischen Überfluß umgeben worden sind — wir sind damit die einmal gerufenen Geister noch nicht

wieder los. Behauptet das Heilige heute, und heute erst recht, zu unserm Leidwesen sein Eigenrecht gegenüber dem Profanen, so behauptet das Profane nun ebenso das seinige gegenüber dem Heiligen. Die Gesellschaft *ist* nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen. Wir mögen uns heute den Frömmsten und Besten des hellenistischen oder auch des vorreformatorischen Zeitalters vergleichen: Daß die Götzen Nichtse sind, das beginnen wir zu ahnen, aber ihre dämonische Macht über unser Leben ist *damit* noch nicht gebrochen. Denn ein anderes ist der kritische Zweifel dem Gott dieser Welt gegenüber, ein anderes die Erkenntnis der δύναμις, der Bedeutung und Kraft des lebendigen Gottes, der eine neue Welt schafft. Ohne diese Erkenntnis ist doch wohl „Christlich-sozial" auch heute noch Unsinn. Es gibt allerdings auch hier die Möglichkeit, das alte Kleid mit losgerissenen Lappen vom neuen Kleid zu flicken, ich meine den Versuch, der weltlichen Gesellschaft einen kirchlichen Überbau oder Anbau anzugliedern und so nach dem alten Mißverständnis des Wortes Jesu dem Kaiser zu geben, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist. Der Versuch des christlichen Mittelalters, die Gesellschaft zu *klerikalisieren*, wird vielleicht noch einmal unternommen und noch einmal von dem Erfolg gekrönt sein, der ihm seiner Natur nach beschieden sein kann. Bereits zeigen sich die Ansätze dazu auch auf protestantischem Gebiet: Laßt uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Laßt uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Laßt uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien hinauf auf die Kanzel! Laßt uns mit neuer Begeisterung den alten Weg gehen, der mit dem Liebespietismus der inneren Mission beginnt und mit tödlicher Sicherheit mit dem Liberalismus Naumanns endigen wird. Vielleicht, daß wir über all den neuen oder wenigstens *uns* jetzt neuen Lappen vergessen können, daß das alte Kleid noch immer das *alte* Kleid ist. Gewiß werden wir gerade diesen Versuch ablehnen als den gefährlichsten Verrat an der Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wird um die Hilfe Gottes, die wir doch eigentlich meinen, betrogen, wenn wir es nun nicht ganz neu lernen wollen, auf Gott zu warten, sondern uns statt dessen aufs neue eifrig an den Bau unserer Kirchen und Kirchlein machen. Aber ebenso gewiß stehen wir gerade dann, wenn wir uns von den modern-kirchlichen

Sirenentönen nicht einlullen lassen, mit unserm Programm des omnia instaurare in Christo gegenüber dem natürlich Gewordenen und unentwegt Bestehenden in der Gesellschaft da als solche, die auf Granit beißen wollen. Widerstehen wir tapfer der neuen kirchlichen Versuchung! Aber je tapferer wir ihr widerstehen, um so gewaltiger stehen da draußen die Giganten vor uns, zu deren Bezwingung wir uns doch aufgemacht haben. Wir werden also nach altbekannter Mahnung nicht nüchtern genug mit der „Wirklichkeit" rechnen können, wenn wir an die Ausführung unseres Programmes herantreten. Es hat seinen guten Grund, wenn es rebus sic stantibus unmögliche Ideale und unerreichbare Ziele gibt. Das ist die andere Seite.

Also das ist's, was ich in unserm Thema finde: zunächst eine große Verheißung, ein Licht von oben, das auf unsere Lage fällt; dann aber auch eine böse Abstraktion, ein erschreckendes Gegeneinander zweier artfremder Größen. Wir müssen beides offen ins Auge fassen. Das ist unsere Hoffnung und Not in Christus und in der Gesellschaft. Erwarten Sie in keinem Sinn, daß ich eine Lösung bringe. Niemand von uns darf sich hier einer Lösung rühmen. Es gibt nur e i n e Lösung, und die ist in Gott selbst. Unsere Sache kann nur das aufrichtige, nach allen Seiten eindringende, ich möchte den Ausdruck wagen: das priesterliche B e w e g e n dieser Hoffnung und Not sein, durch das der Lösung, die in Gott ist, der Weg zu uns freier gemacht wird. Und es ist selbstverständlich, daß das, was ich Ihnen heute bieten kann, nur die Aufstellung der G e s i c h t s p u n k t e ist, unter denen dieses Bewegen stattfinden muß, das heute das Eine Notwendige ist. Man wird von diesen Gesichtspunkten immer auch noch anders reden können; aber darin bin ich allerdings meiner Sache sicher, daß die Gesichtspunkte, von denen ich reden möchte, die notwendigen sind und daß es neben ihnen keine andern gibt.

II.

Lassen Sie uns zunächst ohne Rücksicht auf das Hoffnungsvolle und Notvolle der Lage, das durch unser Thema bezeichnet ist, den S t a n d o r t feststellen, den wir dieser Lage gegenüber tatsächlich einnehmen. Ich sage „tatsächlich"; denn es handelt sich nicht

darum, ihn erst einzunehmen, sondern wir haben ihn schon eingenommen, indem uns diese Lage zum Problem geworden ist.

„Standort" ist schon nicht das richtige Wort. Denn unsere Stellung zur Lage ist tatsächlich ein Moment einer B e w e g u n g, dem Augenblicksbild eines Vogels im Fluge vergleichbar, außer dem Zusammenhang der Bewegung ganz und gar sinnlos, unverständlich und unmöglich. Damit meine ich nun freilich weder die sozialistische, noch die religiös-soziale Bewegung, noch die allgemeine, etwas fragwürdige Bewegung des sogenannten Christentums, sondern d i e Bewegung, die sozusagen senkrecht von oben her durch alle diese Bewegungen hindurchgeht, als ihr verborgener transzendenter Sinn und Motor, d i e Bewegung, die nicht im Raum, in der Zeit, in der Kontingenz der Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel hat und die nicht eine Bewegung neben andern ist: ich meine die Bewegung der Gottesgeschichte oder anders ausgedrückt: die Bewegung der Gotteserkenntnis, die Bewegung, deren Kraft und Bedeutung enthüllt ist in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Darum handelt es sich, wenn uns die Lage des Christen in der Gesellschaft hoffnungsvoll oder notvoll oder beides zugleich zum Problem geworden ist.

Machen Sie sich gefaßt darauf, gerade an dieser wichtigsten Stelle den schwächsten Teil meiner Ausführungen zu hören. Methodologische Erörterungen haben immer etwas Mißliches, Unmögliches und Gefährliches. Fast unvermeidlich verfallen sie in das Lächerliche des Versuchs, den Vogel im Fluge d o c h zeichnen zu wollen. Fast unvermeidlich verfallen sie dem Fluch des Ergebnisses, daß die Bewegung a n s i c h, losgelöst vom Bewegtsein, zu einem Thema, zu einer Sache wird. Nicht umsonst hat sich Kant so ängstlich dagegen verwahrt, seine Vernunftkritik möchte statt als Prolegomenon als neue Metaphysik aufgefaßt werden. Und die Art, wie seine Warnung leichthin überhört worden ist, kann uns zeigen, wie groß die Gefahr ist, um die es sich hier handelt. Vernunftkritik muß sich vollziehen in kritischer Wissenschaft, Gottesgeschichte muß geschehen in Taten und Erweisungen, Gotteserkenntnis muß gegeben werden in zwingender, eröffnender, sich unmittelbar bewährender Einsicht und Rede, Leben muß gelebt werden in einem lebendigen Leben — was sollen sonst alle Worte über das Wort? Dieses Mißliche erlebt der Philosoph, wenn er den Ursprung verkündigt, in welchem Erkennen und Handeln, Sollen und Sein eins ist. Dieses Mißliche erleben wir, wenn wir von der

Wirklichkeit des lebendigen Gottes zeugen. Stellt uns in die Kraft des Ursprungs! Stellt uns in die Wirklichkeit Gottes! Das ist's, was der Hörer verlangen dürfte — wenn er dürfte! Und da stehen wir vor unserer großen Armut, gerade in der Voraussetzung. Das, wovon jetzt die Rede sein soll, müßte, indem es ausgesprochen wird, da sein, vermittelt werden, wirksam werden, sonst ist es gar nicht das, wovon die Rede ist. „Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert und dringet durch" (Hebr. 4, 12). Es steht nicht in meiner Macht, Ihnen dieses lebendige, kräftige, scharfe, durchdringende Wort Gottes zu sagen, wenn ich es nicht sagen kann, so wenig es in Ihrer Macht steht, es zu hören, wenn sie es nicht hören können. Wir hätten nun freilich durchaus das Recht und die Möglichkeit, wenigstens unsere Sehnsucht danach mit demjenigen religiösen Pathos zu beteuern, das dieser Sehnsucht wahrhaftig angemessen ist. Wir wollen uns aber auch das im Interesse der Sache verbieten; denn es ist besser, wenn wir uns gerade in der Voraussetzung unserer Armut bewußt werden und uns keiner religiösen Stimmung hingeben, die möglicherweise bei aller Wahrhaftigkeit diesen Tatbestand wieder verschleiern könnte. Also: Geben, was ich Ihnen hier geben müßte, kann ich nicht, es müßte denn ein Wunder geschehen. Beteuernd bezeugen, daß es sich um etwas sehr Großes handelt, mag ich nicht. So bleibt mir doch nichts übrig, als in dürren Worten zu umschreiben, um was es geht. Denken Sie aber bei dem, was ich zu sagen versuche, daran, daß der wirkliche, der fliegende Vogel gemeint ist und nicht das gezeichnete Rätselbild, das ich Ihnen vorlegen kann. Kommen Sie mit, wie ich auch versuche mitzukommen, so gut es uns allen gegeben ist.

Um Gott handelt es sich, um die Bewegung von Gott her, um unser Bewegtsein durch ihn, nicht um Religion. Dein Name werde geheiligt! Dein Reich komme! Dein Wille geschehe! Das sogenannte „religiöse Erlebnis" ist eine durchaus abgeleitete, sekundäre, gebrochene Form des Göttlichen. Es ist auch in den höchsten und reinsten Fällen Form, nicht Inhalt. Allzulange hat unsere ganze Theologie die Bibel und die Kirchengeschichte unter diesem formalen Gesichtspunkt gelesen. Allzulange hat die Kirche ihre ganze Tätigkeit auf die Pflege von allerlei Frömmigkeit gerichtet. Wir wollen heute von dieser Form ganz absehen. Das Unmittelbare, der Ursprung wird als solcher nie erlebt. Nur Hinweis auf den Ursprung, auf Gott ist alles „Erleben". Und die in

Jesus enthüllte Lebensbewegung ist keine neue Frömmigkeit. Darum nehmen Paulus und Johannes kein Interesse am persönlichen Leben des sogenannten historischen Jesus, sondern allein an seiner Auferstehung. Darum sind auch die synoptischen Mitteilungen über Jesus schlechtweg unverständlich ohne die Bengelsche Einsicht in ihre Absicht: spirant resurrectionem. Das katholische Mittelalter und die Reformation haben das noch einigermaßen verstanden. Dem Pietismus, Schleiermacher und dem neuzeitlichen Christentum blieb es vorbehalten, das neutestamentliche Kerygma mit Bewußtsein rückwärts zu lesen. Wir müssen die große Sachlichkeit wiedergewinnen, in der sich Paulus mit den Propheten, mit Plato begegnet. Christus ist das unbedingt Neue von oben, der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes unter den Menschen, der Menschensohn, in welchem sich die Menschheit ihrer Unmittelbarkeit zu Gott bewußt wird. Aber Distanz wahren! Keine noch so feine psychische Dinglichkeit der Form dieses Bewußtwerdens darf die wahre Transzendenz dieses Inhalts ersetzen oder verschleiern. Allzu klein ist der Schritt vom Jahwe-Erlebnis zum Baal-Erlebnis. Allzu verwandt sind die religiösen mit den sexuellen Vorgängen. Es geht um die Reinheit und Überlegenheit der Lebensbewegung, in der wir stehen, es geht um das tiefste Verständnis unser selbst, wenn ich betone: nicht unser allfälliges Erfahren und Erleben Gottes, nicht unsere allfällige Frömmigkeit ist diese Lebensbewegung, nicht ein Erlebnis neben andern Erlebnissen, sondern — ich rede nun absichtlich so abstrakt und theoretisch als möglich, damit alle emotionalen Mißverständnisse heute einmal ausgeschaltet seien — die senkrechte Linie, die durch alle unsere Frömmigkeiten und Erlebnisse hindurch- und großenteils auch daran vorbeigeht, der Durchbruch und die Erscheinung der Gotteswelt, heraus aus dem verschlossenen Heiligtum hinein in das profane Leben: die leibliche Auferstehung Christi von den Toten. Daß wir an ihrer Bedeutung und Kraft Anteil haben, das ist unser Bewegtsein.

Wir müssen zurückkommen auf jene Sprödigkeit, in der das Göttliche dem Menschlichen gegenübersteht, von der wir bereits redeten. Wir hatten wohl schon dort den Eindruck, daß es bei dieser Absonderung des Heiligen vom Profanen nicht sein Bewenden haben könne. Gott wäre nicht Gott, wenn es dabei sein Bewenden hätte. Es muß ja dennoch einen Weg geben von dort nach hier. Mit diesem „Muß" und mit diesem „Dennoch" bekennen wir uns

zu dem Wunder der Offenbarung Gottes. Mag uns das Heilige, das Göttliche noch so sehr zurückschrecken durch seine unerreichbare Höhe, wir können nicht mehr lassen von dem Wagnis, es unmittelbar auf unser Leben in seiner ganzen Ausdehnung zu beziehen. Wir wollen achtgeben auf die Stimme, die uns sagt: Tritt nicht herzu, zieh deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, darauf du stehest, ist ein heilig Land! Wir wollen uns mit Mose fürchten, Gott anzuschauen. Aber nun hören wir derselben Stimme weitere Botschaft: „Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Ägypten und habe ihr Geschrei gehört und bin herniedergefahren, daß ich sie errette von der Ägypter Hand!" und erkennen, daß jenes Verbot nur um der Fülle und Klarheit dieser Botschaft willen sein muß. Auch Jesaja, auch Jona haben schließlich dem Heiligen damit Ehre erweisen müssen, daß sie sich unterwanden, das Heilige direkt auf das profane Leben der Menschen zu beziehen. Die Zeit des mysterium tremendum, das nichts ist als das, läuft einmal ab und mit ihr die Zeit der Scheu vor dem Göttlichen, die Scheu ist und bleibt. Der Kern durchbricht die harte Schale. Das Hören der Botschaft, der Mut, es mit Gott zu wagen, die Aufmerksamkeit auf das, was sein „Herniederfahren" für uns bedeutet, gewinnt es bei aller Scheu über die bloße Scheu. Das ist kein Tun des Menschen, sondern das Tun Gottes im Menschen. Eben darum ist Gottes erkenntnis wesentlich Gottes geschichte kein bloßer Bewußtseinsvorgang. Es geschieht etwas von Gott her, ein Wunder vor unsern Augen. Eine der Art nach neue Möglichkeit und Wirklichkeit tut sich dem Menschen auf. Wir halten es, nachdem wir einmal des Lebens im Leben bewußt geworden sind, nicht mehr aus im Lande des Todes, in einem Leben, dessen Ausgestaltungen uns gerade den Sinn des Lebens, die Beziehung auf den schöpferischen Ursprung aufs Schmerzlichste vermissen lassen. Ja, wir erkennen das ganz Andere, die Ewigkeit im Leben der Gottheit, aber darum kommen wir doch nicht mehr darüber hinweg, daß auch für uns nur das ewige Leben „Leben" heißen und sein kann. Gerade das ganz Andere an Gott, das sich gegen alle Säkularisierungen, gegen alle bloßen Anwendungen und Bindestriche sträubt, treibt uns mit zwingender Kraft, unsererseits auszuschauen nach einem wurzelhaften, prinzipiellen, ursprünglichen Zusammenhang unseres Lebens mit jenem ganz andern Leben. Wir wollen leben und nicht sterben. Der lebendige Gott ist es, der uns, indem er uns begegnet, nötigt, auch an unser Leben

zu glauben. Mag denn diese Belebung unseres Lebens, an die wir, durch Gott selbst genötigt, glauben müssen, letzten Endes schlechthin jenseitig in der Aufhebung der Kreatürlichkeit bestehen, in der wir uns jetzt und hier dem Leben Gottes gegenüber befinden. Gerade das meinen wir ja auch im tiefsten Grund. „Wir warten auf unseres Leibes Erlösung" (Röm. 8, 23). Es muß sich ja doch auch diese Aufhebung auf unser ganzes diesseitiges Leben beziehen und das Licht, das durch die wachsende Erkenntnis Gottes in unsere Seele kommt, wird es je länger desto weniger zugeben, daß wir uns auch nur an einem Punkt mit dem endgültigen Todescharakter unseres diesseitigen Daseins abfinden können.

Mit der Einsicht in diesen Durchbruch des Göttlichen ins Menschliche hinein wird es aber bereits klar, daß es auch bei der Isolierung des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber nicht sein Bewenden haben kann. Die Unruhe, die uns Gott bereitet, muß uns zum „Leben" in kritischen Gegensatz bringen, kritisch im tiefsten Sinn zu verstehen, denn dieses Wort in der Geistesgeschichte gewonnen hat. Es entspricht dem Wunder der Offenbarung das Wunder des G l a u b e n s. Gottes g e s c h i c h t e ist auch diese Seite der Gotteserkenntnis, und wiederum kein bloßer Bewußtseinsvorgang, sondern ein neues Müssen von oben her. Mag es uns noch so einleuchten, daß der Staat und die Wirtschaft, die Kunst und die Wissenschaft, aber noch viel primitiver: schon die banalen Notwendigkeiten des Essens, Trinkens, Schlafens, Älterwerdens, diese brutalsten Voraussetzungen der Gesellschaft, ihre eigenen Bewegungs- und Trägheitsgesetze haben, mögen wir noch so ernst damit rechnen, die Gültigkeit dieser Gesetze immer und immer wieder erfahren zu müssen, mag uns die absolute Torheit des auf Granit Beißens noch so klar sein — eins ist doch noch klarer, nämlich daß wir uns in eine l e t z t e selbständige Gültigkeit dieser Gesetze nicht mehr finden können. N i c h t n u r d a r u m, weil wir ganz äußerlich in den Erfahrungen unseres Zeitalters durch Schaden klug geworden sind, n i c h t n u r d a r u m, weil wir auch geistig des Pantheons selbständiger Gottheiten müde, bis zum Überdruß müde geworden sind, n i c h t n u r d a r u m, weil nach dem Rausch Skepsis und Aufklärung über uns gekommen ist gegenüber den *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* Eph. 6, 12 — das alles wäre allerdings noch nicht die Bedeutung und Kraft der Auferstehung, sondern d a r u m, weil unsere Seele erwacht ist zum Bewußtsein ihrer Unmittelbarkeit zu Gott, d. h. aber einer verloren gegangenen

und wieder zu gewinnenden Unmittelbarkeit aller Dinge, Verhältnisse, Ordnungen und Gestaltungen zu Gott. Denn indem sich die Seele ihres Ursprungs in Gott wieder erinnert, setzt sie eben dahin auch den Ursprung der Gesellschaft. Indem sie zur Besinnung kommt, findet sie den Sinn des Lebens in seiner ganzen Breite. Und das mit dem Bewußtsein ihrer eigensten größten Beteiligung, Schuld und Verantwortlichkeit. Sie stellt sich unter das Gericht, in dem die Welt ist und sie nimmt die Welt als Last auf sich. Es gibt kein Erwachen der Seele, das etwas anderes sein könnte als ein „mitleidend Tragen der Beschwerden der ganzen Zeitgenossenschaft". Dieses Erwachen der Seele ist die Bewegung, in der wir stehen, die Bewegung der Gottesgeschichte oder der Gotteserkenntnis, die Bewegung im Leben aufs Leben hin. Wir können es, indem wir in diesem Erwachen begriffen sind, nicht mehr unterlassen, alle Gültigkeiten des Lebens zunächst einer prinzipiellen Verneinung zu unterwerfen, sie zu prüfen auf ihren Zusammenhang mit dem, was allein gültig sein kann. Alles Leben muß es sich gefallen lassen, sich am Leben selbst messen zu lassen. Ein selbständiges Leben neben dem Leben ist nicht Leben, sondern Tod. Tot sind alle Dinge, die mehr als Stoffe sein, die eine eigene grob-klotzige Dinglichkeit für sich in Anspruch nehmen wollen. Tot ist unser persönliches Leben und wenn es das edelste, feinste und frömmste wäre, wenn es nicht seinen Anfang hat in der Furcht Gottes. Tot ist alles Nebeneinander von Teilen, mögen wir sie noch so begeistert in der Hand halten, fehlt leider nur das geistige Band, so fehlt ihnen alles. Tot ist ein Innerliches für sich, ebenso wie ein Äußerliches für sich. Tot sind alle „Dinge an sich", alles hier und dort, einst und jetzt, dies und das, das nicht zugleich Eines ist. Tot sind alle bloßen Gegebenheiten. Tot ist alle Metaphysik. Tot wäre Gott selbst, wenn er nur von außen stieße, wenn er ein „Ding an sich" wäre und nicht das Eine in Allem, der Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren, der Anfang und das Ende. Es ist die Revolution des Lebens gegen die es umklammernden Mächte des Todes, in der wir begriffen sind. Wir können uns durch die Ideologien, mit denen sich diese Todesmächte zu umgeben gewußt haben und durch alles, was sich relativ für ihre Gültigkeiten sagen läßt, nicht mehr ganz täuschen lassen über ihren wahren Charakter. Es ist etwas in uns, was sie grundsätzlich in Abrede stellt. Und das ist nun der Sinn unserer Lage, der sich in der heutigen Situation, wenn auch durchaus nicht

in neuer, so doch jedenfalls in ungewohnt deutlicher und bedeutsamer Weise abzeichnet. Das Leben hat sich gegen den Tod im Leben aufgemacht. Es handelt sich nicht darum, irgendetwas in die seltsam verworrenen und zweideutigen Bewegungen unserer Zeit hineinzulesen, wohl aber darum, sie in ihrem tiefsten Sinn mitleidend und mithoffend zu begreifen. Wir täuschen uns nicht über die Tatsache, daß die Erschütterung so vieler „Dinge an sich", die wir heute miterleben, *hier* stecken zu bleiben im Banne der alten, *dort* auszulaufen droht in die Entstehung neuer Dinglichkeiten und Gottlosigkeiten an Stelle der alten. Wir werden es uns darum doch nicht nehmen lassen, im Auge zu behalten, um was es eigentlich geht: Die tödliche Isolierung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen ist's, die heute an mehr als einem Punkte sehr ernstlich in Frage gestellt ist. Mögen wir mit allem Recht den Kopf schütteln über den phantastischen Freiheitsdrang der heutigen Jugend, das Befremden und der Widerstand dagegen darf jedenfalls nicht der letzte Sinn unserer Haltung ihr gegenüber sein; es ist die *Autorität an sich*, gegen die sich die moderne Jugendbewegung aller Schattierungen richtet, und wer heute Erzieher sein will, der muß in diesem Kampf trotz Foerster grundsätzlich auf ihrer Seite stehen. Mag das Heiligste in Gefahr sein bei der Auflösung der Familie, die wir heute in vollem Gang sehen, wir dürfen bei allem Entsetzen und Widerstand, mit dem wir diesen Vorgang begleiten, nicht verkennen, daß es sich letztlich um den Angriff auf die *Familie an sich* handelt, die wahrlich kein Heiligtum, sondern der gefräßige Götze des bisherigen Bürgertums gewesen ist. Mögen wir den Produkten der modernen expressionistischen Kunst mit tiefster Abneigung gegenüberstehen; es ist doch gerade hier besonders deutlich, daß es diesen Menschen um das Etwas, um den Inhalt, um die Beziehung des Schönen auf das Eine im Leben zu tun ist im Gegensatz zu einer *Kunst an sich*, die sich wahrlich weder auf Raffael noch auf Dürer mit allzu großer Sicherheit berufen dürfte. Und für diese Tendenz müßten wir wiederum mehr als ein Kopfschütteln übrig haben. Und wenn wir heute mit allem Ernst, denn es geht um die Existenzfrage, einstimmen in den Ruf: Arbeit, Arbeit ist es, was Europa jetzt nötig hat! so wollen wir uns wenigstens nicht bis auf den Grund unserer Seele verwundern und entrüsten, wenn uns die Spartakisten gerade in diesem vitalsten Punkt antworten, daß sie lieber zugrunde gehen und alles zugrunde richten wollen, als wieder unter das

Joch der Arbeit an sich zurückzukehren. Mit ganzer Teilnahme werden wir endlich mit unserm Begreifen da dabei sein, wo in der Bewegung unserer Zeit die Kirche in Frage gestellt wird. War es nicht auch Ihnen etwas vom Überraschendsten an der deutschen Revolution und eigentlich das, was am meisten geeignet war, allzu große Hoffnungen für die nächste Zeit zu dämpfen, wie die neuen Gewalten so rasch Halt machten gerade vor den Pforten der Religion an sich, wie leicht gerade dieses Abstraktum, diese Todesmacht in ihrer katholischen und protestantischen Form sich in ihrer Geltung behaupten konnte, ohne sich mit einem nennenswerten grundsätzlichen Protest gegen ihr Dasein irgendwie auseinandersetzen zu müssen? Wenn irgendwo, so werden wir gerade hier die ersten sein müssen, diesen Protest zu begreifen, wenn er kommt, ja ihn selbst zu erheben, wenn er sonst nicht kommt, die ersten zu begreifen, was die heutigen dürftigen Kirchengegner offenbar selbst noch nicht begreifen, daß das Göttliche am allerwenigsten als ein Ding an sich betrieben und gepflegt werden kann.

Begreifen — lassen Sie mich den Sinn dieser einheitlichen Bewegung des Lebens in den Tod hinein und aus dem Tode heraus ins Leben, in der wir stehen, einmal zusammenfassen in dieses eine Wort: Begreifen. Begreifen wollen wir die große Beunruhigung des Menschen durch Gott und darum die große Erschütterung der Grundlagen der Welt. Begreifen all das Bewegende und Bewegte auch in seinem gottlosen Rohzustand. Begreifen unsere Zeitgenossen, von Naumann bis zu Blumhardt, von Wilson bis zu Lenin in all den verschiedenen Stadien der gleichen Bewegung, in denen wir sie sehen. Begreifen unsere Zeit und ihre Zeichen, begreifen auch uns selbst in unserer seltsamen Beunruhigung und Bewegtheit. Begreifen heißt: von Gott aus einsehen, daß das nun alles gerade so und nicht anders sein muß. Begreifen heißt: in der Furcht Gottes die ganze Lage auf sich nehmen und in der Furcht Gottes in die Bewegung der Zeit hineintreten. Begreifen heißt: Vergebung empfangen, um selber zu vergeben. Das ist's, wozu wir getrieben sind, weil es uns not tut. Denn täuschen wir uns darin nicht: es ist in dieser Beunruhigung durch Gott, die uns in kritischen Gegensatz zum Leben bringt, enthalten die denkbar positivste und fruchtbarste Leistung. Das Gericht Gottes über die Welt ist die Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit. Sich auf den Anfang zurückwerfen lassen, ist keine öde Verneinung, wenn wir

wirklich auf den Anfang, auf Gott geworfen werden; denn nur mit Gott können wir positiv sein. Positiv ist die Negation, die von Gott ausgeht und Gott meint, während alle Positionen, die nicht auf Gott gebaut sind, negativ sind. Den Sinn unserer Zeit in Gott begreifen, also hineintreten in die Beunruhigung durch Gott und in den kritischen Gegensatz zum Leben, heißt zugleich unserer Zeit ihren Sinn in Gott geben. Denn die Vergebung ist im Gegensatz zu allen Ideologien, die eine Dinglichkeit beschönigen und verklären wollen, die Macht Gottes auf der Erde, die ein Neues schafft. Gerade indem wir durch alle Furcht, Verdrossenheit, Skepsis und polemische Aufklärung den Dingen gegenüber zurückgehen auf ihren Ursprung in Gott, gehen wir dem Punkt entgegen, wo sich das lebendige Wort und die schöpferische Tat wieder einstellen müssen. Möchten wir uns doch durch alle bloß negativen zersetzungsmäßigen Erscheinungen, die wir bei diesem Rückgang auf Gott an uns selbst und mit der Welt erleben, nicht irre machen lassen in der Richtung der Bewegung selbst. Die Grabeswächter, die, da die Auferstehung geschieht, nach Grünewalds und Rembrandts kühner Intuition nach allen Seiten von ihrem Sitz auf der verschlossenen Gruft herunterkollern, sie bieten freilich einen bloß negativen, einen „unerfreulichen und wenig lehrreichen Anblick" — aber handelt es sich denn darum? Daß das nicht die Auferstehung ist, wissen wir auch. Aber wer nötigt uns denn, den Blick auf diese Nebenszene zu richten? Wer hindert uns, die Auferstehung selbst zu sehen, Gotteserkenntnis zu gewinnen, Gottesgeschichte zu erleben? Und wer könnte die Auferstehung sehen, ohne selber an ihr teilzunehmen, selber ein Lebendiger zu werden und in den Sieg des Lebens einzutreten?

Was haben wir damit gewonnen, daß wir so unsere Lage, den Moment der Bewegung, in der wir stehen, beschrieben haben? Haben wir nur eine neue Überschrift gesetzt über den alten, den heillosen Konflikt? Vielleicht ja. Wir haben es versucht, uns zu erinnern an das, was wir vergessen haben und immer wieder vergessen, an Gottes Offenbarung und an unsern eigenen Glauben; vielleicht haben wir uns aber dessen nicht erinnert. Wir haben es versucht, unsern Blick auf das in Christus den Tod überwindende Leben zu richten; vielleicht haben wir aber nur eine tote Sache neben andern gesehen. Wir haben es versucht, den archimedischen Punkt zu bezeichnen, von dem aus die

Seele und mit der Seele die Gesellschaft bewegt ist; vielleicht haben wir aber aufs neue von einer metaphysischen Dinglichkeit, von einer falschen Transzendenz geredet und gehört. In dieser bösen Möglichkeit liegt die Schwäche und die Gefahr des eben Gesagten. Aber ist es nicht eigentlich gottlos, diese böse Möglichkeit als Möglichkeit allzu ernst zu nehmen? In Gott ist sie offenbar gerade die Unmöglichkeit, und in Gott leben, weben und sind wir. Wie könnten wir appellieren an diese letzte Instanz, an diese Voraussetzung alles Betrachtens und alles Betrachteten, ohne uns allen möglichen Mißverständnissen zum Trotz letztlich zu verstehen, zu verstehen, daß wir von der Kraft der Auferstehung l e b e n, trotz aller Armut unserer Erkenntnis und Bewegtheit, zu verstehen, daß die Auferstehung Christi von den Toten keine Frage ist, sondern die Antwort, die uns gegeben ist und die wir alle schon irgendwie gegeben haben? ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε 1. Cor. 15, 1—2! Wir k o m m e n tatsächlich mit, wir w e r d e n mitgenommen, mit oder ohne religiöse Stimmung. Gottlos wäre es, bei aller Wahrhaftigkeit uns selbst gegenüber, unser Mitkommen und Mitgenommenwerden ganz in Abrede zu stellen. Es ist mindestens etwas in uns, was hier mitgeht. Wenn aber auch nur etwas in uns mitgeht, dann ist allerdings unsere Beschreibung unserer Lage mehr als Beschreibung. Wir sind keine unbeteiligten Zuschauer. Wir s i n d von Gott bewegt. Wir erkennen Gott. Gottesgeschichte geschieht in uns und an uns. Und so ist es das Licht des Sieges, in das unsere Hoffnung und unsere Not getreten ist. Die Hoffnung ist gegenüber der Not das entscheidende, das überlegene Moment. Kein Gleichgewicht mehr von göttlichen und weltlichen Interessen, Tendenzen und Kräften. Gott setzt den Hebel an, um die Welt zu heben. Und die Welt ist gehoben von dem Hebel, den Gott angesetzt hat. Gottesgeschichte ist a priori Siegesgeschichte. Das ist das Zeichen, in dem wir stehen. Das ist die Voraussetzung, von der wir herkommen. Damit soll der ganze Ernst der Lage nicht verwischt, der tragische Zwiespalt, in dem wir uns befinden, nicht überstrichen sein. Wohl aber ist damit festgestellt, daß das letzte Wort zur Sache schon gesprochen ist. Das letzte Wort heißt R e i c h G o t t e s, Schöpfung, Erlösung, Vollendung der Welt durch Gott und in Gott. Nicht das: Tritt nicht herzu! ist das letzte Wort über Gott, sondern: Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab! Nicht: Du bist Erde und sollst wieder zu Erde werden! ist das letzte Wort über

die Welt des Menschen, sondern: Ich lebe und ihr sollt auch leben! Mit diesem letzten Wort in offenen Ohren wollen wir unsere Hoffnung und unsere Not in uns bewegen. Die vordringende Herrschaft Gottes ist unser vorher Gegebenes. Die unselige Statik eines konstanten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist überwunden. Unser Leben gewinnt Tiefe und Perspektive. Wir stehen mitten in einer tragischen, aber auch zielgewissen Reihe göttlicher Taten und Erweisungen. Wir stehen in der Wende der Zeiten, in der Umkehrung von der Ungerechtigkeit der Menschen zur Gerechtigkeit Gottes, vom Tode zum Leben, von der alten zur neuen Kreatur. Wir stehen in der Gesellschaft als die Begreifenden, also als die Eingreifenden, also als die Angreifenden, gehemmt durch das Heilige, aber nicht ganz gehemmt, zurückgestoßen durch das Profane, aber nicht ganz zurückgestoßen. Die großen Synthesen des Colosserbriefes, sie können uns nicht ganz fremd sein. Sie sind uns offenbar. Wir glauben sie. Sie sind vollzogen. Wir selbst vollziehen sie. Jesus lebt. „In ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen" (Col. 1, 16).

III.

„Durch ihn und zu ihm geschaffen." Die nächste Aussicht, die sich gerade von da aus eröffnet, ist überraschend genug; wir dürfen uns aber nicht vor ihr verschließen, auch wenn sie vielleicht nicht ganz zu unsern augenblicklichen Stimmungen passen sollte. Die Lage zwischen Gott und Welt ist durch die Auferstehung in so grundsätzlicher umfassender Weise bewegt, und die Stellung, die wir in Christus dem Leben gegenüber einnehmen, ist so radikal überlegen, daß wir uns, wenn wir nun der Bedeutung und Kraft des Reiches Gottes im einzelnen nachgehen wollen, nicht etwa verleiten lassen dürfen, unsern Blick auf diejenigen Vorgänge und Erscheinungen zu beschränken, die wir im engeren und einzelnen Sinn als gesellschaftskritische, revolutionäre zu bezeichnen gewohnt sind. Der Protest gegen das jeweilig Seiende und Bestehende ist freilich ein integrierendes Moment im Reiche Gottes, und es waren dunkle, dumpfe, gottlose Zeiten, wo dieses Moment des Protestes unterdrückt und verhüllt werden konnte. Aber es ist auch dumpf und gottlos, Christus immer nur als den aus einer

unbegreiflichen Versenkung auftauchenden Erlöser oder vielmehr Richter der gegenwärtigen, im Argen liegenden Welt zu denken. Das Reich Gottes fängt nicht erst mit unsern Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist. Die große Negation geht den kleinen voran, wie sie auch den kleinen Positionen vorangeht. Das Ursprüngliche ist die Synthesis, aus ihr erst entspringt die Antithesis, vor allem aber offenbar auch die Thesis selbst. Die Einsicht in die echte Transzendenz des göttlichen Ursprungs aller Dinge erlaubt, ja gebietet uns, immer auch das jeweilige Seiende und Bestehende als solches in Gott, in seinem Zusammenhang mit Gott zu begreifen. Der direkte, der schlichte, der methodische Weg führt uns notwendig zunächst nicht zu einer Verneinung, sondern zu einer Bejahung der Welt, wie sie ist. Denn indem wir uns in Gott finden, finden wir uns auch in die Aufgabe, ihn in der Welt, wie sie ist, und nicht in einer falsch transzendenten Traumwelt zu bejahen. Nur aus dieser Bejahung kann sich dann die echte, die radikale Verneinung ergeben, die bei unsern Protestbewegungen offenbar gemeint ist. Nur aus der Thesis kann die echte Antithesis entspringen, die echte, d. h. die ursprünglich der Synthesis entspringende Antithesis. Die Welt, wie sie ist, wie sie uns gegeben ist und nicht, wie wir sie uns träumen, werden wir also zunächst ganz naiv hinzunehmen und auf ihre Beziehung zu Gott zu befragen haben. Gott könnte die Welt nicht erlösen, wenn er nicht ihr Schöpfer wäre. Nur weil sie sein Eigentum ist, kann sie sein Eigentum werden. Echte Eschatologie leuchtet auch nach rückwärts, nicht nur nach vorwärts. Jesus Christus gestern, nicht erst heute. Gott will als Schöpfer erkannt und verehrt sein auch in dem, was schlechthin ist und geschieht, „schlechthin" diesmal nicht nur als schlicht hin, sondern wirklich auch als schlecht hin zu verstehen: in aller Schlechtigkeit, Entartung und Verwirrung, die diesem Seienden und Geschehenden augenblicklich anhaftet. Reich Gottes ist auch das regnum naturae mit dem ganzen Schleier, der über dieser Herrlichkeit Gottes jetzt liegt — dem Schleier zum Trotz werden wir freilich sofort hinzufügen. In diesem Sinn kommen wir um den bekannten und oft verurteilten Hegelschen Satz von der Vernünftigkeit alles Seienden nicht herum. Es ist in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen wir uns vorfinden mögen auch in ihrem schlechthinigen Sosein und Gewordensein, ein Letztes, das wir erkennen, eine ursprüngliche Gnade, die wir als

solche bejahen, eine Schöpfungsordnung, in die wir uns finden müssen, so gut wie wir uns in die Schöpfungsordnungen der uns umgebenden Natur zu finden haben. Nicht in das Tödliche und Gottlose des Weltlaufs schicken wir uns damit, sondern in das Lebendige und Göttliche, das im Weltlauf immer noch mitläuft, und gerade dieses uns Schicken in Gott in der Welt ist zugleich unsere Kraft, uns in die Welt ohne Gott nicht zu schicken. „Durch ihn und zu ihm geschaffen." In diesem „Durch ihn" und „Zu ihm": durch Christus und zu Christus hin, liegt die Überwindung der falschen Weltverneinung, aber auch die unbedingte Sicherung gegen alle falsche Weltbejahung.

In diesem Sinn verstehen wir die nur scheinbar epikureische Lebensweisheit des Predigers Salomo: „So gehe hin und iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Laß deine Kleider immer weiß sein und laß deinem Haupte Salbe nicht mangeln. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat, solange dein eitel Leben währt; denn das ist dein Teil im Leben und in deiner Arbeit, die du tust unter der Sonne. Alles, was dir vor Handen kommt zu tun, das tue frisch; denn in der Hölle, da du hinfährest, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit" (Pred. 9, 4—11). Wer Ohren hat zu hören, der höre! Ich unterlasse also alle Erklärungen. Man kennt jedenfalls Jesus schlecht, wenn man meint, er könnte das nicht auch gesagt haben. Es liegt durchaus auf seiner Linie. Wer durch die enge Pforte der kritischen Negation hindurchgegangen ist — es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist alles ganz eitel —, der darf und muß dann wieder so reden. In der Erkenntnis der absoluten Eitelkeit des Lebens unter der Sonne im Lichte des überhimmlischen Lebens Gottes liegt eben auch die Erkenntnis der relativen und nicht ganz unwichtigen und glanzlosen Möglichkeit und Berechtigung dieses eitlen Lebens.

In diesem Sinn verstehen wir die seltsame Tatsache, daß Sokrates sein Wissen um die Idee nicht ersinnt in weltabgeschiedener Klause, um es dann als ein Fremdes an die unwissenden Menschen heranzubringen. Nein, das Neue von oben ist ja zugleich das vergessene und verschüttete Urälteste. Erfinden heißt finden und so findet Sokrates auf den Straßen und Plätzen des Athens

der peloponnesischen Kriege, welches keine civitas Dei war, findet im Wissen des Arztes, des Baumeisters und Steuermanns um den Sinn und Zweck ihres Berufshandelns eine — trotz aller Isolierung und Splitterhaftigkeit dieses Sinn- und Zweckwissens — vorhandene Beziehung auf ein allgemeines ursprüngliches Wissen um den Sinn und Zweck des Lebens. Staunend wird diese Beziehung aufgedeckt und festgestellt. Das ist echte Verehrung Gottes des Schöpfers.

In diesem Sinn dürfte wohl auch der uns so schmerzliche Übergang Naumanns von seinem früheren christlich-sozialen Wollen zur schlechthinigen National- und Wirtschaftspolitik zu verstehen oder denn also mißzuverstehen sein. Naumanns „ästhetische" Bewunderung und Bejahung der Natur schlechthin, der Technik schlechthin, des Menschen schlechthin, warum sollte sie im Kern etwas anderes gewesen sein als das Staunen vor dem Ursprung, in dessen Lichte wir das Licht sehen auch in der Finsternis. Und wenn wir heute wieder dort einsetzen möchten, wo Naumann stehen geblieben ist, so soll uns doch auch sein Stehenbleiben den Blick erweitert haben auf das aller Finsternis zum Trotz auch im Finstern leuchtende Licht. Wie groß die Gefahr ist, daß aus solchem weltbejahenden Hindurchschauen auf den Schöpfer doch wieder ein bloßes Schauen der Geschöpfe wird, das werden wir uns freilich gerade durch die Erinnerung an Naumann sagen lassen. Auch Alkibiades, nicht nur Plato, ist bekanntlich an Sokrates Seite über den Markt von Athen gegangen. Aber die Tatsache allein, daß es möglich war, das Tun des Sokrates auch platonisch zu deuten, soll uns genügen zur Warnung, bei der Askese und bei dem Protest gegenüber den Ordnungen auch dieses Äons nicht stehen zu bleiben. Wir dürfen über der Oppositionsstellung zum Leben, die wir in Christus einnehmen müssen, gerade den Sinn Christi nicht verlieren für die Bedeutung dessen, was im Alltag um uns her geschieht, geschehen muß und in seiner Weise vollkommen und recht geschieht. Sondern gerade bei unserer Oppositionsstellung können und müssen wir das viel mißbrauchte: Verdirb es nicht, es liegt ein Segen drin! die dankbare, lächelnde, verstehende Geduld gegenüber der Welt, den Menschen und uns selbst durchaus mitnehmen, besser sogar als die andern, die von dieser Oppositionsstellung nichts wisen. Wir können es uns leisten, romantischer zu sein als die Romantiker und humanistischer als die Humanisten.

Doch das muß näher präzisiert sein. Denken wir an die Lebensanschauung, die sich in den Gleichnissen der synoptischen

Evangelien ausspricht. Was ist denn das eine merkwürdige Charakteristikum aller dieser Stücke, durch das sie sich von Äsops und Gellerts Fabeln, von Grimms und Andersens Märchen, von Christoph Schmids Erzählungen und vom indischen religiösen Mythus mit aller Bestimmtheit abheben? Doch wohl die schlichte Art, mit der hier das Himmelreich der Welt gleichgestellt wird. ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν heißt es — und dann kommt regelmäßig ein Bild aus dem Leben der Gesellschaft, das an sich gar nichts Himmlisches hat. Nicht die moralische, nicht die christliche, nicht irgendeine gedachte und postulierte Welt wird beschrieben, sondern höchst naiv die Welt schlechthin, wie sie's treibt und wie sie läuft, unbekümmert um den teilweise sehr massiven Erdenrest, der den geschilderten Vorgängen und Verhältnissen anhaftet. Ein rechter Lump, der von seinem Vater, weil er eben doch der Vater ist, mit einer für jedem Fernstehenden höchst unbegreiflichen Güte wieder aufgenommen wird. Ein keifendes Weib, das einem Richter, der sonst weder Gott noch die Menschen fürchtet, den Meister zeigt. Ein König, der in einen unvorsichtigen Krieg zieht und dann im rechten Augenblick noch zum Rückzug blasen läßt. Ein Spekulant, der sein ganzes Vermögen einsetzt, um eine kostbare Perle zu gewinnen. Ein Schlaumeier, ein rechter Kriegsgewinnler, der sich höchst umsichtig in den Besitz eines zufällig entdeckten Schatzes zu setzen weiß. Ein Spitzbube, der mit dem ungerechten Mammon umgeht, als ob es kein Mein und Dein gäbe. Eine Gruppe Kinder auf der Straße in vollem Händel. Der Bauer, der höchst behaglich schläft und wieder aufsteht, indes sein Land von selbst für ihn arbeitet. Ein Mensch, der, wie es so gehen kann, unter die Räder und unter die Räuber kommt im Leben, und der, obwohl die Welt voll frommer Leute ist, lange warten muß, bis er eine mitleidige Samariterseele findet. Ein launiger Gastgeber, der unter allen Umständen sein Haus voll sehen will. Eine alleinstehende Frauensperson, die, da sie einen Groschen verloren hat, tut, als wäre alles verloren. Der Gerechte und der Ungerechte nebeneinander in der Kirche, beide durchaus sich selber treu. Das ist alles so banal, so illusionslos, so ganz ohne eschatologische Spitze hingestellt, wie eben das Menschenleben tatsächlich ist und gerade darum von Eschatologie voll bis zum Rand. Denn es ist doch wohl nicht Erzählungstechnik, nicht literarische Form, sondern wie alle innerlich notwendige Form bereits selbst bedeutungsvoller Inhalt, Lebensanschauung, wenn da die Erscheinungen des Tages so ungebrochen

in ihrer in sich selbst beruhenden Notwendigkeit, Berechtigung und Vollkommenheit begriffen werden. Es ist dasselbe freie Überblicken und Verstehen und Darstellen des tatsächlichen Lebens der Gesellschaft, das z. B. die Romane Dostojewskis von der Art unterscheidet, mit der wir uns in den meisten Erzählungen Tolstojs sofort angepredigt fühlen. Nur aus der radikalsten Erkenntnis der Erlösung heraus kann man das Leben, wie es ist, so hinstellen, wie Jesus es getan hat. Nur vom Standpunkt der Antithesis, die in der Synthesis wurzelt, kann man die Thesis so ruhig gelten lassen. So kann nur einer reden, der dem Leben absolut kritisch gegenübersteht, und der darum, anders als Tolstoj, mit der relativen Kritik immer auch zurückhalten, der aus einer letzten Ruhe heraus ebensogut im Weltlichen die Analogie des Göttlichen anerkennen und sich ihrer freuen kann. Denn auch hier handelt es sich selbstverständlich nicht um ein sich an seinen Gegenstand verlierendes Anschauen, sondern um ein Hindurchschauen in die ursprüngliche Schöpfung, in das Himmelreich, dessen Gesetze sich in den Vorgängen und Verhältnissen des gegenwärtigen Äons abschatten. „Wird doch Gottes unsichtbares Wesen: seine ewige Kraft und Gottheit von der Erschaffung der Welt her durch die Vernunft in seinen Werken erschaut" (Röm. 1, 20). Noch deutlicher als bei Sokrates ist bei Jesus jene weitblickende lächelnde Geduld, mit der alles Vergängliche auch in seinen abnormen Gestalten ins Licht des Unvergänglichen gerückt wird. Denn der Herr lobte nicht nur den trefflichen Arzt, den geschickten Steuermann, sondern auch den ungerechten Haushalter. Noch deutlicher aber auch: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Denn gerade die große Gelassenheit dem Gegenstand gegenüber macht es hier ganz klar, daß das Ursprüngliche, das Schöpfungsmäßige im schlechthin Seienden und Geschehenden, in keinem Sinn im Gegenstand selbst, sondern in seiner Idee, in seinem himmlischen Analogon zu suchen ist. Noch deutlicher endlich das keineswegs Rationale, Selbstverständliche, auf der Hand Liegende, sondern Wunderbare und Offenbarungsmäßige des Erschauens des unsichtbaren Wesens Gottes durch die Vernunft in seinen Werken, wie auch Paulus betont hat: „Der Gottesgedanke ist ihnen bekannt. Gott hat ihn ihnen bekannt gemacht" (Röm. 1, 19). Denn einigen ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelsreich zu wissen, das Unvergängliche im Gleichnis des Vergänglichen zu schauen, andern aber ist es nicht gegeben. Ihnen muß es vielmehr gerade durch das Gleichnis

verhüllt werden, damit das Göttliche nicht etwa gottlos begriffen werde. Ohne Augen darf es kein Sehen geben, ohne den vergebenden Gott keine Vergebung. Sondern wer da hat, dem wird gegeben werden und er wird die Fülle haben. Die so oft bedauerte und belächelte sogenannte Markus-Theorie über den Sinn der Gleichnisse (Mark. 4, 10—12, Matth. 13, 10—17) ist also durchaus gerade ihre kongenialste und zweifellos von Jesus selbst herrührende Deutung. Bilder aus dem Leben, wie es ist, sind die Gleichnisse, Bilder, die etwas bedeuten. Denn das Leben, wie es ist, bedeutet etwas. Und wer das Leben, wie es ist, nicht versteht, kann auch seine Bedeutung nicht verstehen. Der so kühn und frei Welt und Himmelreich, Gegenwärtiges und Ursprünglich-Zukünftiges zusammen schaute, der hatte offenbar einen starken Sinn für Sachlichkeit. Eines kommt in den Gleichnissen nicht vor, nämlich Dilettantismus, Pfuscherei und Halbheit. Sogar der unnütze Knecht, der sein Pfund vergräbt, ist in seinem Tun und Reden in seiner Weise ein ganzer Mann. Die Kinder dieser Welt sind klug, sie machen ihre Sache auf ihrem Boden recht, besser als die Kinder des Lichts auf ihrem Boden, und der Herr lobt sie dafür. Sie sind hoffnungsvolle Erscheinungen. Wo man seine Sache recht macht, da ist offenbar — nicht das Himmelreich selbst, aber eine große Möglichkeit, daß das Himmelreich seinen weltlichen Vordergrund gleichsam durchschlägt und ins Bewußtsein, in die Erscheinung tritt. Soweit wir wissen, hat Jesus seine Jünger bei der Arbeit und nicht beim Müßiggang getroffen, als er sie in seinen Dienst rief: aus den Fischern konnten Menschenfischer werden, und aus der schlichten Pflicht, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, die Erkenntnis, daß noch viel mehr und noch ganz anderes Gott zu geben ist, was Gottes ist. Das klassische Beispiel für diesen bildlichen Charakter der bestehenden Verhältnisse und für das Durchschlagen des himmlischen Urbilds ist der Hauptmann von Kapernaum, der sich, ob es uns freut oder nicht, in seinem Tun als Militär selber zum Gleichnis wird für die Ordnungen des Messiasreichs, und dessen schlichte Einsicht dann von Jesus als Glaube gerühmt wird, wie er ihn in dem allzu geistlichen, ewig im Protest gegen die bestehende Welt begriffenen Israel nicht gefunden.

Was folgt aus dem allem? Offenbar der Hinweis darauf, daß schlichte Sachlichkeit unsers Denkens, Redens und Tuns auch innerhalb der jeweiligen bestehenden Verhältnisse und im Bewußt-

sein der Gefangenschaft, in der wir uns hier befinden, eine Verheißung hat — nicht mehr, aber auch nicht weniger folgt daraus. Wir haben uns in keiner Weise als Zuschauer neben den Lauf der Welt, sondern an unserm bestimmten Platz in diesem Lauf hineinzustellen. Das Bewußtsein der solidarischen Verantwortlichkeit, die auf unsere Seele gelegt ist der entarteten Welt gegenüber oder anders ausgedrückt: der Gedanke an den Schöpfer, der auch der gefallenen Welt Schöpfer ist und bleibt, zwingt uns zu dieser Haltung. Mag denn alles, was wir im Rahmen des jeweilig schlechthin Seienden und Geschehenden tun können, nur Spiel sein im Verhältnis zu dem, was eigentlich getan werden sollte, so ist es doch ein sinnreiches Spiel, wenn es recht gespielt wird. Aus schlechten Spielern werden sicher keine guten Arbeiter, aus Bummlern, Journalisten und Neugierigen auf dem Kampfplatz des Alltags keine Stürmer des Himmelreichs. Das tiefste Befremden über die Problematik alles rein gegenständlichen Denkens und Schaffens muß zur Bereitschaft werden zum tiefsten Respekt vor jeder ehrlichen Leistung: es könnte ja die Reinheit des Ursprungs sein, die uns darin entgegentritt und gewiß tritt sie uns darin entgegen, wenn wir die Augen haben zu sehen. Die tiefste Unsicherheit in bezug auf den Wert unserer eigenen Arbeit muß den tiefsten Willen in uns erzeugen, rechte, gesunde, vollendete Arbeit zu tun; es könnte ja, wenn der Funke von oben dazu kommt, das Unvergängliche im Vergänglichen zur Erscheinung kommen. Die göttlichen Gebote: Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan! Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen! Der im Anfang den Menschen schuf, der schuf sie einen Mann und ein Weib! Ehre Vater und Mutter, auf daß es dir wohl gehe! sie stehen in voller Kraft. Die köstliche göttliche Weisheit des von Oetinger so dringend empfohlenen sensus communis der Sprüche und des Predigers Salomo werden wir doch nicht umsonst ihre Stimme auf den Gassen hören lassen, mögen diese Schriften so spätjüdisch sein als sie immer wollen. Und den göttlichen Segen zu erfahren, den Isaak und Hiob, nachdem sie durch die enge Pforte hindurchgegangen, schon auf dieser Erde empfingen, werden wir doch nicht zu großzügig sein wollen. Eine demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit, uns auch auf dem Boden dieses Äons zu bewegen, wird uns nie ganz verboten und unmöglich sein: die Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen, die Freiheit, im Haus der Zöllner und Sünder mit ruhiger Überlegenheit

ein- und auszugehen, so auch im Hause des ungerechten Mammon, so auch im Hause des Staates, welcher ist das Tier aus dem Abgrund, heiße er wie er wolle, so auch im Hause der gottlosen Sozialdemokratie, so auch im Hause der falsch berühmten Wissenschaft und der losen Künste, so auch endlich und zuletzt sogar im Kirchenhaus. Warum denn nicht? Warum nicht just eben? Introite nam et hic dii sunt! In der Furcht Gottes werden wir ein- und ausgehen, ohne darum zu Götzendienern zu werden, ein- und ausgehen, als täten wir es nicht. Die Furcht Gottes ist unsere Freiheit in der Freiheit. „Ist's nun nicht besser dem Menschen, daß er esse und trinke und seine Seele guter Dinge sei in seiner Arbeit? Aber solches sah ich auch, daß es von Gottes Hand kommt. Denn wer kann fröhlich essen und sich ergötzen ohne ihn?" (Pred. 2, 24—25.) Den Hinweis der Romantik, daß das Reich Gottes nicht erst heute anfange, den Hinweis des Humanismus, daß auch der gefallene Mensch der Träger des göttlichen Lichtfunkens ist, wir bejahen ihn. Wir bejahen das Leben. Auch das regnum naturae, die große Vorläufigkeit, in deren Rahmen sich alles Denken, Reden und Handeln jetzt abspielt, kann ja immer regnum Dei sein oder werden, wenn nur w i r im Reiche Gottes sind und Gottes Reich in uns. Das ist nicht Weltweisheit. Das ist Wahrheit in Christus. Das ist gründliche und grundlegende biblische Lebenserkenntnis.

IV.

Aber von dieser Seite der Lebenserkenntnis werden wir lieber mit der Bibel leise als mit dem klassischen Altertum und dem deutschen Idealismus laut oder gar überlaut reden. Wir werden uns also zwar davor hüten, uns die L e b e n s v e r n e i n u n g mit gewissen Gestalten der russischen und überhaupt der östlichen Literatur zu einem eigenen Thema werden zu lassen. Denn der Untergang von Sodom und Gomorrha ist nichts zum Betrachten; über diesem Betrachten wird man zur Salzsäule. Aber auch die L e b e n s b e j a h u n g allein kann nicht wieder Thema werden. Hinter die grundsätzliche Gebrochenheit der Lebenserkenntnis Dostojewskis wollen wir nicht wieder zurück, weder zu den Griechen noch zu Goethe. Und nicht einmal einem harmonischen Gleichgewicht beider Momente möchten wir das Wort reden. Das Verhältnis zwischen der Tragik, die doch auch hinter dem griechischen Kulturbewußtsein steht und dem Glanz der Humanität, mit

dem es sich dann trotzdem zu umgeben wußte, ist eine feine und ernste Frage, die jedenfalls nicht abstrakt und rational, sondern nur im Zusammenhang der Gottesgeschichte gelöst werden darf. Dann sind aber offenbar beide Momente nicht gleich starke, gleichsam symmetrische Momente der Wahrheit. Mögen es Goethe auf seinem weimarischen Jupiterthron und Dionysos-Nietzsche darin gehalten haben, wie sie wollten und durften, und mag es nach Kutters Mitteilungen dem göttlichen Humor zukommen, sich unter Tränen lächelnd in den Rätseln des Weltlaufs zu offenbaren — wir dürfen es uns jedenfalls nicht leisten, die Bewegung und Spannung zwischen diesen beiden Momenten irgendwie auszugleichen und zur Ruhe zu bringen, auch nicht um der uns wohl bewußten Vollständigkeit des philosophischen Begriffs des Menschen willen. Architektonische Gründe dürfen uns nicht übersehen lassen, daß die Antithesis mehr ist als bloße Reaktion auf die Thesis. In eigener ursprünglicher Kraft entspringt auch sie der Synthesis, die Thesis in sich begreifend und aufhebend und also in jedem denkbaren Moment sie an Würde und Bedeutung überragend. Ruhe ist in Gott allein. Wir müssen uns, auch wenn wir unsere Lage von Gott aus zu begreifen suchen, ehrlicherweise immer eingestehen, daß uns die Tragik unserer Lage stärker bewußt ist als die Souveränität, mit der wir uns allenfalls mit dieser Lage abzufinden wissen. Die Tränen sind u n s näher als das Lächeln. W i r stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest, als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart. W i r können den S c h ö p f e r der ursprünglichen Welt nicht anders ehren als indem wir schreien nach dem E r l ö s e r der jetzigen Welt. Unser Ja gegenüber dem Leben trug ja von vornherein das göttliche Nein in sich, nun bricht es hervor in der Antithesis, gegenüber der vorläufigen Thesis hinweisend auf die ursprünglich-endliche Synthesis, selber noch nicht das Letzte und Höchste, aber der Ruf aus der Heimat, der auf unsere Frage nach Gott in der Welt antwortet. Das alte Lied von der Arbeit und Tüchtigkeit, von der Kultur und von der evangelischen Freiheit werden wir also auch im höheren Chor nur unter stärkster Dämpfung wieder aufnehmen. Unsere Beunruhigung durch Gott, seine Gnade und sein Gericht hat sich nun einmal der Entfaltung des Lebens verheißend, aber auch warnend in den Weg gestellt, und wir können keinen Augenblick mehr n i c h t an dieses Ereignis denken. Z u sehr bedrängt uns bei aller

erlaubten und nötigen Lebensbejahung die Tatsache, daß unser Handeln in diesem Äon wohl in Analogie, aber nicht in Kontinuität mit dem göttlichen Handeln steht. Zu wirksam ist gerade die Voraussetzung unserer Lebensbejahung, die darin besteht, daß alles eitel, alles ganz eitel ist. Zu belastet ist unsere Gegenwart durch die Einsicht, daß noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Zu olympischen Anwandlungen ist in diesem Äon kein Raum. Die Souveränität, die Alkibiades im „Gastmahl" an Sokrates bewundert, entspringt doch gerade der Gebrochenheit der sokratischen Lebenserkenntnis, dem kritischen Wissen um die Idee, und nicht anders steht es offenbar bei einem Michelangelo, einem Bach, einem Schiller. Das sah jener athenienische Vollblutmensch nicht. Wir aber sollen es sehen und das Gleichnis nicht mit der Sache verwechseln. Wirkliche Lebenserkenntnis ist allen Abstraktionen feind. Sie kann Ja sagen, aber nur um aus dem Ja heraus noch lauter und dringender Nein zu sagen. Denn sie richtet sich nicht nach der systematischen Vollständigkeit, sondern nach dem Stand ihrer eigenen Geschichte, nach dem Gebot der Stunde. Sie hat ihren eigenen Gang. Sie ist bewegt und mehrdimensional.

Und so führt uns denn gerade der freie Blick auf die Schöpfungsordnung sofort weiter auf das Gebiet, wo Licht und Finsternis in siegreichem, aber schwerem K a m p f stehen, vom regnum natuae hinüber ins regnum gratiae, wo in Christus das ganze Leben problematisch, bedenklich und verheißungsvoll wird. Es ist derselbe Gott, der „ansah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut" (1. Mose 1, 31) — „welcher uns errettet hat aus der Obrigkeit der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes" (Col. 1, 13). Eben dasselbe Bewegende, das uns die Harmlosigkeit gegenüber dem Leben gibt, nimmt sie uns auch wieder. Die richtig vernommene Antwort wird zur neuen Frage, das Ja zum Nein und mit der gleichen ganzen Notwendigkeit, mit der wir in Gott den ewigen Anfang und das ewige Ende erkennen, müssen wir uns nun auch finden in dem Übergangscharakter der Mitte, der Gegenwart, in der wir stehen. Gerade indem uns die Gesellschaft zum Spiegel ursprünglicher Gottesgedanken wird, wird sie uns zum Spiegel unserer Not und unserer Hoffnung.

So wendet sich das Reich Gottes zum A n g r i f f auf die Gesellschaft. Warum ist uns Gott so verborgen? Warum wird es uns so schwer, fast unmöglich, mit Sokrates und den synoptischen Gleichnissen jenen ursprünglichen Sinn wiederzuerkennen in dem, was

wir schlechterdings tun und andere schlechterdings tun sehen? Liegt es an unsern Augen oder liegt es an den Dingen? Wie kommt es, daß es einigen nicht gegeben ist, zu sehen, andern aber gegeben, aber auch diesen so selten, so spärlich? Warum sind wir so gefangen und gehindert, wie von einem ungeheuren Druck, bei der an sich so schlichten Aufforderung, hier und jetzt den Willen Gottes zu tun? Warum läßt auch das Verhalten des ausgezeichnetsten Christen in der Gesellschaft einen Zweifel in uns übrig, ob das nun das Tun des Willens Gottes sei, von dem in der Bibel mit solchem Gewicht die Rede ist? Warum wendet sich unser Blick, wenn wir dieser schlichten Aufforderung gedenken, fast ausschließlich und als ob es so sein müßte, der Zukunft zu: quod vixi tege, quod vivam rege! Morgen, morgen soll es besser werden? Warum stehen wir immer nur in den Vorbereitungen zu einem Leben, das nie anfangen will? Warum können wir nicht triumphierend, im Sonnenschein des Humanismus, auf zwei Füßen, mit zwei Händen und zwei Augen ins Reich Gottes eingehen, sondern bestenfalls als Lahme, Krüppel und Einäugige, als die Erniedrigten, Gedemütigten und Zerknirschten? Warum können tatsächlich nur die Philister zufrieden und selbstzufrieden sein? Warum können wir uns, und wenn wir noch so viele vorletzte Einwände hätten, gerade im letzten Grunde nicht verschließen gegenüber dem Protest, den Kierkegaard gegen Ehe und Familie, den Tolstoj gegen Staat, Bildung und Kunst, den Ibsen gegen die bewährte bürgerliche Moral, den Kutter gegen die Kirche, den Nietzsche gegen das Christentum als solches, den der Sozialismus mit zusammenfassender Wucht gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft richtet? Warum bringen wir kein Pathos auf, um uns gegen das Unerhörte zu verwahren, daß Dostojewski den Christus als Idioten durch die Gesellschaft gehen und das echte Christusverständnis beim Mörder und bei der Dirne seinen Anfang nehmen läßt? Warum bejaht etwas in uns den radikalen Protest, den die Mystik des Mittelalters, die ursprüngliche Reformation und das Täufertum gegen die Religion richtet, die innerhalb der Gesellschaft die allein vorstellbare und mögliche ist? Warum beugen wir uns mit einem sacrificium, bei dem wahrhaftig noch ein wenig mehr auf dem Spiel steht, als unser bißchen Intellekt, vor der Botschaft der Bergpredigt, in der Menschen selig gepriesen werden, die es gar nicht gibt, in der dem, was zu den Alten gesagt ist und was

wir beständig zueinander sagen müssen, ein „Ich aber sage euch!" gegenübergestellt wird, für das wir weder in der heutigen noch in irgendeiner denkbaren Gesellschaft Verwendung haben, die eine Moral verkündigt, deren Voraussetzung darin besteht, daß es keine Moral mehr geben darf? Warum sind wir so verlegen und antwortlos gegenüber der Anklage, die der alttestamentliche Gesellschaftsphilosoph gegen das Leben, — nicht nur gegen die und jene heutigen Zustände, sondern gegen das Leben selbst erhebt: „Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne; und siehe, da waren Tränen derer, die Unrecht litten und hatten keinen Tröster; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, daß sie keinen Tröster haben konnten. Da lobte ich die Toten, die schon gestorben waren, mehr denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten; und besser denn alle beide ist, der noch nicht ist und des Bösen nicht inne wird, das unter der Sonne geschieht." (Pred. 4, 1—3.) Wie kommt es, daß wir das alles verstehen, ohne es zu verstehen, bejahen, ohne es zu bejahen, daß wir bei dem ganzen Angriff, der sich da aus einer letzten Tiefe gegen die Grundlagen der Gesellschaft richtet, mitgehen müssen, ohne es zu wollen?

Es ist doch wohl klar, wir sind gegenüber diesem Angreifer in derselben Zwangslage, in der wir uns gegenüber dem Verteidiger befanden, und der Verteidiger und der Angreifer müssen einer und derselbe sein und der Angriff ist der Fortschritt über die Verteidigung hinaus. Und auch das ist klar: Diese Zwangslage kommt nicht von außen an uns heran; es geschieht das alles in unserer eigensten Freiheit. Denn Gott der Schöpfer, auf den wir aufmerksam geworden sind, ist auch Gott der Erlöser, dessen Spuren wir von uns aus folgen müssen, und im Fortgang der Gottesgeschichte, in die wir eingetreten sind, liegt es eben, daß wir von uns aus von der Verteidigung zum Angriff, vom Ja zum Nein, von der Naivität zur Kritik der Gesellschaft gegenüber fortschreiten müssen. So wenig wir uns jenem ursprünglichen Ja verweigern können, so wenig, nein, rebus sic stantibus noch weniger diesem ursprünglichen Nein; denn beide sind eins und eins folgt aus dem andern. Es ist in der Wahrheit Christi, die uns eben noch zur Mahnung zur schlichtesten Sachlichkeit wurde, zugleich ein stürmisches Vorwärts, das uns und unser gesellschaftliches Leben auf eine noch ganz andere Sachlichkeit hinweist. Wir können ja nicht dabei stehen bleiben, in allem Vergänglichen nur das Gleichnis zu sehen. Es

ist etwas in der Analogie, das zur Kontinuität hindrängt wie beim Hauptmann von Kapernaum. Das Gleichnis ist Verheißung und Verheißung will Erfüllung. Das Kind möchte, nachdem es empfangen ist, geboren werden. Es ist ein Harren in der Kreatur auf die Offenbarung der Söhne Gottes und ihr ὠδίνειν und στενάζειν, ihre Geburtswehen und ihre Seufzer sind doch keine andern als unsere eigenen (Röm. 8, 19—23). Das, was in all unserm Denken Reden und Tun immer nur g e m e i n t ist, gerade das drängt zur Erscheinung; wir k ö n n e n uns ja an den Bildern und Gleichnissen nicht genügen lassen. Nicht umsonst hat uns das Vergängliche das Gleichnis des Unvergänglichen geboten, nun können wir das Unvergängliche nimmer vergessen, nun kann keine Ruhe mehr sein fern vom Reiche Gottes. Nun kann kein Verweis auf ein Jenseits mehr Ruhe schaffen; denn eben das Jenseits ist es ja, das durch seine Abwesenheit im Diesseits und durch sein Anklopfen an die verschlossenen Türen des Diesseits zur Ursache unserer Unruhe wird. Und so hilft dieser Unruhe gegenüber auch keine pessimistische Diskreditierung des Diesseits; denn eben in unserer Diesseitigkeit wird uns unser Abfall bewußt und erscheint uns im Gleichnis unsere Verheißung. τὸ φθαρτὸν τοῦτο, d i e s e s Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit und τὸ θνητὸν τοῦτο, d i e s e s Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit (1. Cor. 15, 53). Wir müssen g a n z h i n e i n in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet, wenn anders wir nicht zurückbleibend h e r a u s wollen aus der Wahrheit Christi, aus der Kraft seiner Auferstehung. Diese Erschütterung und Umkehrung k ö n n e n wir nicht b e t r a c h t e n als fromme oder witzige Zuschauer, noch sie u m g e h e n mit dem Begehren, breite, lichte, volle Straßen zu wandern mit den Romantikern und Humanisten; es wäre denn, wir stellten uns bewußt zu denen, von denen es heißt: ἀγνωσίαν θεοῦ τινες ἔχουσιν (1. Cor. 15, 34). Wir m ü s s e n Gott gegenüber in unserer sichern Kreatürlichkeit einmal aus dem Gleichgewicht kommen, wir d ü r f e n uns nicht länger auf die „Wirklichkeit" berufen, wo es sich eben darum handelt, daß die W i r k l i c h k e i t aus der „Wirklichkeit" hervorbrechen will. Wir m ü s s e n uns des Ernstes der Lage, der Wucht des gegen uns und doch von uns selbst geführten Angriffs einmal bewußt werden. Wie furchtbar, wenn gerade die K i r c h e tatsächlich von dem allen nichts merken, sondern ihren ganzen Eifer daran

setzen sollte, dem Menschen das Gleichgewicht, das er endlich *verlieren* sollte, zu *erhalten*! Doch was geht uns die Kirche an? Die Frage, ob wir es denn schon gemerkt haben, um was es geht, ist für uns alle so anhaltend ernst, daß wir uns aller Blicke nach links und rechts enthalten können. Ja, *haben* wir den Ruf gehört, den wir gehört haben? *Haben* wir verstanden, was wir verstanden haben? Daß eine Neuorientierung an Gott dem *Ganzen* unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in die Opposition treten in einigen oder vielen Einzelheiten heute die Forderung des Tages ist? Daß wir diese Wendung im ganzen dann aber auch erwahren und bewähren müssen in einer großen kritischen Offenheit im einzelnen, in mutigen Entschlüssen und Schritten, in rücksichtslosen Kampfansagen und geduldiger Reformarbeit, heute wohl ganz besonders in einer weitherzigen, umsichtigen und charaktervollen Haltung gegenüber, nein, nicht als unverantwortliche Zuschauer und Kritiker *gegenüber*, sondern als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der *Sozialdemokratie*, in der *unserer* Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist und an der es sich erweisen muß, ob *wir* dieses Problem in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben. Wer von uns dürfte sich rühmen, tief genug in dieser gebrochenen Lebenserkenntnis zu stehen? Domine ad te nos creasti — das ist ihr Ja. Et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te — das ist ihr überragendes, brennendes Nein. Wir stehen wohl alle erst im Anfang.

Aber wie dem auch sei — ein *neuer* Tag ist angebrochen. Jesus Christus *heute* — heute *derselbe*! „Heute, heute so ihr seine Stimme höret, so verstocket eure Herzen nicht!" „Seit den Tagen Johannes des Täufers und bis heute stürmt das Himmelreich herein (*βιάζεται*) und (die Stürmer die *βιασταί*) reißen es an sich" (Matth. 11, 12). Und: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon" (Lc. 12, 49). Das ist das regnum gratiae. „Das Reich Gottes ist *nahe herbei* gekommen."

V.

Aber nun müssen wir ein letztes Mal innehalten, um uns über das eben Gesehene zu verständigen. Neben die schlichte sachliche Mitarbeit im Rahmen der bestehenden Gesellschaft ist die radikale

Opposition gegen ihre Grundlagen getreten. Aber wie wir uns dort verwahren mußten gegen das Mißverständnis, als könnten durch solche Sachlichkeit die gestürzten Götzen wieder aufgerichtet werden, so müssen wir uns jetzt sichern gegen den Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreiches Genüge leisten. Darum kann es sich wirklich nicht handeln. Keine ungehemmte Naivität in diesem Äon, aber auch keine ungehemmte Kritik. Die Problematik, in die wir durch Gott geworfen sind, darf so wenig wie die Schöpfungsordnung, auf deren Boden wir durch ihn gestellt sind, zur Abstraktion werden. Sondern eins muß durch das andere und beides muß aus Gott verstanden werden. Wenn wir es anders halten, geraten wir aus einer Weltweisheit in die andere. Unser Ja wie unser Nein trägt seine Begrenzung in sich selber. Indem Gott es ist, der uns jene Ruhe und diese größere Unruhe bereitet, wird es klar, daß weder unsere Ruhe noch unsere Unruhe in der Welt, so notwendig beide sind, letzte Gesichtspunkte sein können.

Das andere, das wir mit unserm Denken, Reden und Tun in Gleichnissen meinen, das andere, nach dessen Erscheinung wir uns, der Gleichnisse müde, sehnen, es ist nicht nur etwas anderes, sondern es ist das ganz andere des Reiches, das das Reich Gottes ist. Die Kraft der Thesis und die Kraft der Antithesis wurzeln in der ursprünglichen, absolut erzeugenden Kraft der Synthesis. Das Verwesliche ist nicht etwa die Vorstufe zum Unverweslichen, sondern wenn es heißt, daß dies Verwesliche anziehen soll die Unverweslichkeit, so gilt es zu bedenken, daß diese Bekleidung, nach der uns verlangt, ein Bau ist, von Gott erbaut, ein Haus, das nicht mit Händen gemacht ist, das ewig ist, im Himmel (II. Cor. 5, 1). Wir meinen zu verstehen, was der deutsche Theologe wollte, der während des Krieges die Entdeckung gemacht hat, daß man statt Jenseits hinfort besser Innseits sagen sollte; wir hoffen aber lebhaft, daß dieses mehr schlangenkluge als taubeneinfältige Wortspiel keine Schule mache. Nein nein, antworten wir, geht uns, ihr Psychiker, mit eurem Innseits! Apage Satanas! Jenseits, trans, darum gerade handelt es sich, davon leben wir. Wir leben von dem, was jenseits des Reichs der Analogien ist, zu denen auch unser bißchen Innseits gehört. Von

den Analogien führt keine Kontinuität hinüber in die göttliche Wirklichkeit. Kein gegenständlicher Zusammenhang zwischen dem, was gemeint ist und dem, was ist, darum auch kein gegenständlicher, etwa entwicklungsmäßig vorzustellender Übergang von hier nach dort. Das Himmelreich ist eine Sache für sich, seine Verheißung sowohl wie seine Offenbarung, wie die Fülle seiner Gegenwart, so gewiß es nicht für sich bleibt und bleiben kann. So ist das Ziel der Geschichte, das τέλος, von dem Paulus I. Cor. 15, 23—28 geredet, kein geschichtliches Ereignis neben andern, sondern die Summe der Geschichte Gottes in der Geschichte, in ihrer uns verhüllten, ihm aber und den von ihm erleuchteten Augen offenbaren Herrlichkeit. τέλος heißt ja weniger Ende als Zweck. Das Reich der Zwecke ist aber bekanntlich eine höhere Ordnung der Dinge, die im Schema der Zeit und der Kontingenz nicht zu erfassen ist. Nur in Gott ist die Synthesis, nur in Gott ist sie für uns zu finden. Finden wir sie in Gott nicht, so finden wir sie gar nicht. „Hoffen wir nun in diesem Leben auf Christus, so sind wir die unglücklichsten aller Menschen" (I. Cor. 15, 19). Denn die Schöpfung und die Erlösung haben ihre Wahrheit darin, daß Gott Gott ist, daß seine Immanenz zugleich seine Transzendenz bedeutet. „Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht ererben" (I. Cor. 15, 50). Die Kreatürlichkeit und die Offenbarung der Söhne Gottes schließen sich gegenseitig aus. Noch einmal: nur in Gott ist die Synthesis zu finden, — aber in Gott ist sie zu finden, die Synthesis, die in der Thesis gemeint und in der Antithesis gesucht ist. „Die Kraft des Jenseits ist die Kraft des Diesseits" hat Troeltsch in seinen „Soziallehren" merkwürdig treffend gesagt, und wir fügen hinzu: sie ist die Kraft der Bejahung und die größere Kraft der Verneinung. Die Naivität und die Kritik, mit denen wir in Christus der niederen Ordnung der Dinge gegenüberstehen, sie entströmen gleicherweise der höheren Ordnung der Dinge, die in Gott, aber nur in Gott mit jener eins ist. In der Kraft der Auferstehung haben Naivität und Kritik ihre Möglichkeit, ihre Berechtigung und ihre Notwendigkeit.

Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist darum die weltbewegende Kraft, die auch uns bewegt, weil sie die Erscheinung einer totaliter aliter — mehr können wir nicht sagen — geordneten Leiblichkeit in unserer Leiblichkeit ist. Denken Sie noch einmal an die Darstellung des Isenheimer Altars und denken Sie meinetwegen an die kopfschüttelnden Glossen, mit denen die

Kunsthistoriker sich um diese Darstellung herumzudrücken pflegen. Das gerade ist's! Und der heilige Geist der Pfingsten war darum der Heilige heißt, weil er nicht menschlicher Geist war, auch nicht im besten reinsten Sinn, sondern horribile dictu unter Brausen vom Himmel und Bewegen der Stätte, da sie versammelt waren, in feurigen Zungen auf sie kam, „senkrecht vom Himmel", wie Zündel die Stelle treffend kommentiert hat. Wir glauben also darum an einen Sinn, der den einmal gewordenen Verhältnissen innewohnt, aber auch an Evolution und Revolution, an Reform und Erneuerung der Verhältnisse, an die Möglichkeit von Genossenschaft und Bruderschaft auf der Erde und unter dem Himmel, weil wir noch ganz anderer Dinge warten, nämlich eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Wir setzen darum unsere Kraft ein zur Erledigung nächstliegendster banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, gewärtig sind. Wir haben darum den Mut, in diesem Äon Schranken, Fesseln und Unvollkommenheiten zu ertragen, aber auch nicht zu ertragen, sondern zu zerbrechen, weil wir ertragend oder nicht ertragend den neuen Äon meinen, in welchem der letzte Feind, der Tod, das Beschränkende schlechthin, aufgehoben wird. Wir haben darum die Freiheit, mit Gott naiv oder mit Gott kritisch zu sein, weil uns so oder so der Ausblick offen ist auf den Tag Jesu Christi, da Gott alles in allem sein wird. Immer von oben nach unten, nur nie umgekehrt, wenn wir uns selber recht verstehen wollen. Denn immer ist ja das letzte, das ἔσχατον, die Synthesis, nicht die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten etwa, sondern im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten, aber eben darum auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft.

Pessimistische Diskreditierung des Diesseits und unserer Tätigkeit im Diesseits haben wir gerade dann nicht zu befürchten, wenn wir die Stellung des Christen in der Gesellschaft letztlich mit Calvin unter den Gesichtspunkt der spes futurae vitae stellen. Von da die Kraft des Prädestinationsbewußtseins! Von da die Kraft der Lebensbestimmung zur Ehre Gottes! Ja, gehemmt werden wir durch diesen Gesichtspunkt sowohl in unserer Naivität als in unserer Kritik der Gesellschaft gegenüber. Aber Hemmung bedeutet bekanntlich nicht Kraftverlust, sondern Kraftansammlung, heilsame Stauung der lebendigen Wasser zur

Verhinderung törichter Vergeudungen und gefährlicher Überschwemmungen. Und gerade hier ist es ganz klar, daß und warum dem so ist. Der Blick von der Schöpfung und Erlösung hinüber auf die Vollendung, der Blick auf das „ganz andere" des regnum gloriae bedeutet offenbar praktisch, daß unsere naive wie unsere kritische Stellung zur Gesellschaft, unser Ja wie unser Nein in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird, daß das eine wie das andere befreit wird von der Gefahr der Abstraktionen, in welchen der Tod lauert, daß eines zum andern in ein nicht systematisches, aber geschichtliches, gottesgeschichtlich und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis tritt. Und das ist's offenbar, was wir brauchen und was in unserm Thema das Gesuchte ist. Die Bewegung durch Gott wird uns, je mehr es uns wirklich um Gott und um Gott allein zu tun ist, desto weniger stecken lassen, weder zur Rechten noch zur Linken. Wir werden uns dann weder mit Naumann ins Ja verrennen und verbohren, bis es zum Unsinn geworden ist, noch mit Tolstoj ins Nein, bis es ebenfalls ad absurdum geführt ist. Wir lassen uns dann vom Prediger Salomo sagen: „Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, daß du dich nicht verderbest! Sei nicht allzu gottlos und narre nicht, daß du nicht sterbest zur Unzeit! Es ist gut, daß du dieses fassest und jenes auch nicht aus deiner Hand lässest; denn wer Gott fürchtet, der entgehet dem allem" (Pred. 4, 16—19). Aus größter Distanz und eben darum aus größter Einsicht in die Dinge werden wir im Blick auf das regnum gloriae unsere Entschlüsse fassen und der Kurzschlüsse zur Rechten und zur Linken werden dabei allmählich weniger werden. Wir werden dann, ohne uns um den bösen Schein zu kümmern, die Freiheit haben, jetzt Ja und jetzt Nein zu sagen und beides nicht nach äußerem Zufall und innerer Willkür, sondern nach dem wohlgeprüften Willen Gottes jeweilen „das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene" (Röm. 12, 2). Denn „ein jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden und sterben, pflanzen und ausrotten das Gepflanzte, würgen und heilen, brechen und bauen, Steine zerstreuen und Steine sammeln, behalten und wegwerfen, zerreißen und zunähen, schweigen und reden, lieben und hassen, Streit und Friede haben ihre Zeit." Und wie es dann weiter heißt in des trefflichen Oetingers Lieblingsstelle, wenn die Septuaginta den Urtext richtig wiedergeben: „Gott tut alles fein zu seiner Zeit und hat dem Menschen die Ewigkeit ins

Herz gegeben, ohne welche er das, was Gott tut vom Anfang bis zum Ende — nicht finden könnte" (Pred. 3, 1—11). Daß er's, die Ewigkeit im Herzen, finden kann, das ist die Synthesis. Jesus Christus gestern und heute derselbe — und in Ewigkeit.

Unser Thema hat es an sich, daß jetzt wohl uns allen heimlich die Frage auf den Lippen liegt: Was sollen wir denn nun tun? Es ist wahr, viele brennende große und kleine Fragen, die in dieser Zentralfrage enthalten sind und auf die wir dringend der Antwort bedürfen, scheinen durch die biblische Zentralantwort, die wir gehört haben, nicht beantwortet. Und scheinen doch nur nicht beantwortet. Denn wo und wann sollten wir sub specie aeternitatis nicht wissen können, was zu tun ist? Und wie sollte uns die Ewigkeit nicht ins Herz gegeben sein, wenn wir in Gott gegründet werden? Und wie sollten wir nicht in Gott gegründet werden, da wir von der Wahrheit Christi bewegt sind? Wir können ja doch nur eines tun, nicht vieles. Und das eine tun gerade nicht wir. Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?

Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke.

Was uns die Bibel an Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten hat, fragen wir. Diese Frage kehrt sich aber sofort um, richtet sich an uns selbst und lautet dann, ob und inwiefern wir denn in der Lage sind, uns die in der Bibel gebotene Erkenntnis zu eigen zu machen.

Auf unsere Frage muß ja ohne Besinnen die Antwort gegeben werden: Erkenntnis Gottes bietet uns die Bibel, also keine besondere, nicht diese oder jene Erkenntnis, sondern den Anfang und das Ende, den Ursprung und die Grenze, die schöpferische Einheit und die letzte Problematik aller Erkenntnis. Was fragen wir lange? „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" und „Amen, ja komm Herr Jesu!" Das ist die Deutung des Weltgeschehens, die sich aus der in der Bibel gebotenen Erkenntnis ergibt. Uns selbst und unser Tagewerk und unsere geschichtliche Stunde in Gott dem Schöpfer und Erlöser zu begreifen, das ist die Aufgabe, an deren Bearbeitung sich diese Deutung bewähren muß. Sie hat neben einer andern Deutung keinen Platz und eine andre Deutung keinen Platz neben ihr. Denn in d i e s e r Deutung sind a l l e Deutungen, die naturwissenschaftliche, die historische, die ästhetische und die religiöse zugleich inbegriffen und aufgehoben — und mit der philosophischen Deutung wird sie, sofern es sich um eine Philosophie handelt, die sich selbst versteht, letzten Grundes identisch sein. Sie ist die außer Konkurrenz und außer Diskussion stehende Deutung schlechthin, die Deutung sub specie aeterni. Was wollen wir mehr?

Das können wir uns sagen; aber sind wir auch in der Lage, das zu hören, „etwas damit anzufangen", wie eine beliebte Redensart das ausdrückt? Sind wir dieser Antwort gewachsen? Gerade ihre Einfalt und Universalität ist es, die uns offenbar in Verlegenheit setzt. Hätte sie ohne weiteres Raum in uns, wir würden auf die Frage: Was bietet uns die Bibel? gar nicht kommen. Es kann sich ja eigentlich gar nicht fragen: Was bietet die Bibel? Sie h a t schon

Vortrag für die Aarauer Studenten-Konferenz April 1920.

geboten, unsre ganze Erkenntnis l e b t von Erkenntnis Gottes. Wir sind nicht draußen, sondern drinnen. Erkenntnis Gottes ist nicht eine Möglichkeit, mit der wir es zur Deutung des Weltgeschehens versuchen oder allenfalls auch n i c h t versuchen können, sondern die Voraussetzung, von der wir belehrt oder halbbelehrt oder unbelehrt immer schon h e r kommen bei all unsern Deutungsversuchen. Ist uns aber die Bibel aus der Urkunde des Selbstverständlichen zu einer Urkunde historischer, gegenständlicher Neuigkeit geworden, stehen wir ihr überhaupt fragend gegenüber, als ob sie uns etwas sagen könnte, was wir nicht im tiefsten Sinne schon wissen, ist uns Erkenntnis Gottes statt der Voraussetzung, mit der wir angefangen haben, ein Philosophem oder Mythologumen, mit dem man erst etwas anzufangen suchen muß — dann bekunden wir eben damit, daß in uns jedenfalls teilweise die Einfalt und Universalität n i c h t ist, die uns in den Stand setzt, die Bibel so zu verstehen, wie sie sich selbst versteht und wie sie allein verstanden werden kann. Wir bekunden damit, daß wir wenigstens teilweise der Erkenntnis Gottes nicht fähig und gewachsen sind. Wir bekunden mit unserer Frage an die Bibel, daß uns ihre uns nur zu wohl bewußte Antwort in Verlegenheit setzt. In Verlegenheit setzt, sage ich, nicht mehr und nicht weniger. Unsre Frage an sie wird zur Frage an uns. Und dieser an uns gerichteten Frage gegenüber kommen wir zwischen Ja und Nein, Nein und Ja, seltsam ins Gedränge. Daß das so ist, das müssen wir uns vor allem offen eingestehen.

Wir sind drinnen und nicht draußen, sagten wir, drinnen in der Erkenntnis Gottes, drinnen in der Erkenntnis der letzten Dinge, von denen die Bibel redet. Dem Einfältigen und Universalen, das uns die Bibel bietet, kommt ein ebenso Einfältiges und Universales in uns selbst freudig entgegen. „Der Geist bezeugt, daß der Geist Wahrheit ist." Ein rätselhaft-unerklärliches finsteres Draußensein widerspricht dem offenbar. Als ferne, fremde, problematische Größen treten uns die letzten Dinge gegenüber. Gegen die Einfalt der Gotteserkenntnis sträubt sich unsere Kompliziertheit, unsere Dies- und Das-Kultur, gegen ihre Universalität unser Individualismus. Der vom Schöpfergeist abgesplitterte unerlöste Menschengeist wird zum Leugner seines Ursprungs, zum Leugner seiner selbst. Das ist wahr. Aber wie kommt es nur, daß es keine Beruhigung gibt bei diesem Widerspruch, daß das Nein das Ja nicht verschlingen kann ein für allemal, obwohl doch das Nein seit den

ältesten Tagen soviel mehr Beweiskraft für sich hatte als das Ja? Wie kommt es nur, daß kein Durchbruch sich ereignen will zu der endgültigen Klärung und Entscheidung, daß es nichts sei mit unserm Drinnensein? Liegt nicht schon in der Tatsache, daß wir nach Erkenntnis Gottes immer wieder fragen müssen, ein Hinweis darauf, daß wir vom Ja und nicht vom Nein herkommen? Das Dasein von Theologie und Kirche erklärt ja diese Tatsache wirklich nicht; denn Theologie und Kirche haben seit Anbeginn der Welt mehr für das Einschlafen als für das Wachwerden der Gottesfrage getan. Das Dasein der Einfältigen (im vulgären Sinne dieses Wortes) erklärt diese Tatsache auch nicht. Es braucht ja wirklich mehr Geist dazu, in Einfalt an Gott zu glauben gegen die ganze erdrückende Beweiskraft des Nein, das in uns allen ist, als dazu, die Gottesfrage für erledigt zu erklären. War es in der Tat letztlich der Glaube der Einfältigen, der die Gottesfrage immer wieder aufgerollt hat, so spricht das sehr für den Geist in den Einfältigen, aber nicht gegen das irgendwie vorhandene, gegebene Eigengewicht dieser Frage. Die natürliche Stärke des sog. religiösen Gefühls erklärt die Tatsache, daß nach Gott immer wieder gefragt wird, auch nicht; denn das religiöse Gefühl kann den Menschen ebensowohl von der Gottesfrage ablenken als zu ihr hinführen. Religion und Sinn für Gott sind noch nie gleichbedeutend gewesen. Es ist offenbar, daß die Frage nach Gott eine letzte Unvermeidlichkeit ist, daß schon unser Fragen voller Antwort ist, daß wir bedrängt und gefangen genommen sind von einem vorausgesetzten anfänglichen Ja. Wir würden nicht verneinen, wenn uns nicht die Realität des Ja so stark beunruhigte. Wir können die ursprüngliche Einheit und Gründung der Seele in Gott nicht ganz vergessen. Wir könnten nicht Grenzen der Humanität aufrichten und bewachen, wenn wir uns nicht gleichzeitig des Begrenzenden erinnern würden. Wir würden nicht suchen, wenn wir nicht schon gefunden hätten. Wie sollte also Erkenntnis Gottes nicht Raum haben in uns?

Aber indem wir das sagen, sprechen wir auch unsere Verlegenheit aus. Also hat doch noch anderes in uns Raum neben Erkenntnis Gottes? Also konstatieren wir selbst, indem wir an unserem teilweisen Drinnensein festhalten, gleichzeitig unser teilweises Draußensein? Also richten wir selber ein Zweierlei, einen Dualismus auf? Also hat auch Erkenntnis Gottes nicht anders Raum in uns denn als Gegensatz zu anderen Erkenntnissen? Erkenntnis

Gottes im Gegensatz zu anderen Erkenntnissen! Wie kommt es nur, daß wir es ehrlicherweise nicht weiter zu bringen scheinen als zu diesem absurden Selbstwiderspruch? Wie kommt es nur, daß auch unser Ja nicht zur Beruhigung, zur Fülle, zur Bewährung vorzudringen vermag? Warum auch hier kein Durchbruch zur Klärung, zur Entscheidung, daß es mit allem Draußensein, mit allem Naturalismus, Historismus und Aesthetizismus nichts ist? Woher die entgegengesetzte Tatsache, daß wir es fertigbringen, immer teilweise auch nicht nach Gott zu fragen? *Die Überwindung des dogmatischen Denkens* durch die antike und moderne philosophische Aufklärung begründet diese Tatsache nicht; denn wenn des Menschen Seele sich tatsächlich ihrer Autonomie, ihrer Freiheit bewußt wird, so bedeutet das nicht eine Abschwächung, sondern eine Verstärkung des Gewichts der Frage nach der Einheit, der Gottesfrage. *Die Fortschritte der theoretischen und praktischen Naturbeherrschung* erklären unseren stumpfen Protest auch nicht; denn er ist 5 oder 10 Jahrtausende älter als die moderne Wissenschaft und Technik und die ausgesprochene Diesseitigkeit des modernen Bewußtseins ist eine Bejahung, nicht eine Verneinung der Wahrheit, daß unser Dasein in den Angeln von Anfang und Ende hängt. Keine Erklärung ist auch der Hinweis auf die natürliche *Schwäche des religiösen Gefühls* der meisten Menschen. Denn wenn die Stärke dieses Gefühls den Sinn für Gott nicht zu begründen vermag, so kann ihn seine Schwäche auch nicht verunmöglichen. Es sind schon oft gerade ausgesprochen unreligiöse Menschen gewesen, die den ganzen Ernst und das ganze Gewicht der Gottesfrage viel stärker empfunden, viel schärfer zum Ausdruck gebracht haben als die innigsten und eifrigsten Frommen. Ich denke an das merkwürdig ausgetrocknete Gemüt Immanuel Kants. Ich denke an das ausgesprochene und scheinbar unvermeidliche religiöse Philistertum fast aller Begründer und Führer des Sozialismus. Ich denke an den Theologen, der keiner sein wollte, den Skeptiker Franz Overbeck. Sie haben mit oder ohne Gefühl tatsächlich in der Gottesfrage gelebt. Wie kommt es denn, daß wir mit oder ohne Gefühl tatsächlich teilweise auch *nicht* in der Gottesfrage leben können? Es ist offenbar, daß auch unser stumpfer Protest kein historisch-psychologisch erklärlicher Zufall, sondern *eine letzte Unvermeidlichkeit* ist. Unser Fragen nach Gott kann auch ein Ausdruck davon sein, daß es uns gar nicht ernst ist mit unserm

Fragen, daß wir der gegebenen und uns wohl bewußten Antwort ausweichen, weil wir sie nicht hören können oder nicht hören wollen, was wohl eins und dasselbe ist. Wir bringen es eben fertig, nicht an das zu denken, was wir doch wissen, die ursprüngliche Einheit der Seele teilweise zu vergessen. Wir sind imstande, uns ein Stück weit zu beruhigen bei einem in die verschiedensten Gebiete, Richtungen und Problemkreise gespaltenen Erkennen, mit eifersüchtiger Begeisterung die Teile in der Hand zu halten, ein jeder den seinen — hie Biologie! hie Geschichte! hie Religion! du in deiner Ecke, ich in meiner hier — und auf das geistige Band Verzicht zu leisten. Es ist ebenso unerklärliche wie unleugbare Tatsache, daß es auch ein vorausgesetztes anfängliches Nein gibt, das uns gefangen hält, daß wir fähig sind, bald im vermeintlichen Interesse der bedrohten Religion, bald umgekehrt im vermeintlichen Interesse der bedrohten Kultur einer besonderen Weltwahrheit eine besondere Gotteswahrheit metaphysisch gegenüberzustellen, eine doppelte Buchführung einzurichten und so die in der Bibel gebotene Erkenntnis Gottes in ihr Gegenteil zu verwandeln. Denn nicht nur Raum haben neben anderen, sondern der Weisheit Anfang sein will die Furcht des Herrn, die uns in der Bibel geboten ist.

So kommen wir angesichts des Ja und Nein, Nein und Ja, in dem wir uns befinden, in Verlegenheit, in die Krisis des Wortes: Wer Ohren hat zu hören, der höre! Alle vorletzten Begründungen und Erklärungen dieser Verlegenheit versagen. Es ist die Frage der Erwählung, mit der die Bibel antwortet auf unsere Frage, was sie uns zu bieten habe. Was man Religion und Kultur nennt, das mögen irgendwie jedermanns Dinge sein, das Einfältige und Universale aber, der Glaube, der in der Bibel geboten ist, ist nicht jedermanns Ding: er liegt nicht zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht in jedermanns Möglichkeit. Einfalt ist eben nichts so Einfaches. Universalität, Allheit ist nicht Allgemeinheit. Das erste Gegebene ist nie eine Gegebenheit. Die letzte Voraussetzung ist nie ein gesetztes Ding unter Dingen. Das Selbstverständliche ist nie selbstverständlich. Wir werden durch die Erkenntnis, die die Bibel uns bietet und gebietet, auf eine schmale Felsenkante hinausgedrängt, in eine Schwebelage hart zwischen Ja und Nein, zwischen Leben und Tod, zwischen Himmel und Erde. „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirket, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlge-

fallen." Die Entscheidungen in dieser Frage der Erwählung sind das eigentliche Lebendige, das Geheimnis der Geschichte und unseres Daseins. Augustin und die Reformatoren haben sie drastisch aber allzu kurzschlüssig auf die psychologische Einheit des Individuums bezogen und so zu einmal für allemal aufgestellten Naturgesetzen über dessen Seligkeit oder Verdammnis gestempelt. In Wirklichkeit beziehen sie sich gerade auf die Freiheit des Individuums und fallen darum nicht ein für allemal, sondern immer wieder. Ja neben einander stehen die entgegengesetzten Entscheidungen gleichzeitig im gleichen Individuum. Kein noch so entschiedenes Ja, das nicht die Möglichkeit des Nein in sich trüge, kein noch so entschiedenes Nein ohne die Möglichkeit, ins Ja umzuschlagen. Kein Erwähltsein, aus dem nicht Verworfensein, kein Verworfensein, aus dem nicht Erwähltsein werden könnte. Ewig ist allein Gottes Erwählen, zeitlich alle psychischen und geschichtlichen Bestimmungen, die sich daraus ergeben. Das ist's, was uns die Bibel vor allem zu bieten hat: die Einsicht, daß Erkenntnis Gottes das ewige Problem unsres persönlichsten Daseins ist, der Ursprung, von dem wir leben und doch nicht leben, von dem wir getrennt sind und doch nicht getrennt. Das ist's, was in der Bibel von allem zu lernen ist: Höchste Dämpfung in den Beteuerungen unseres Glaubens oder Unglaubens, Silentium vielleicht, bis wir gemerkt, um was es sich da eigentlich handelt:

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub ihn!
Und wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: Ich glaub ihn nicht!

Wir sind Staub und Asche mit unserm Ja und Nein, das ist wahr. Wer heißt uns, statt ruhig unsern sog. religiösen oder sog. kulturellen Bedürfnissen nachzugehen, uns gerade mit der Bibel einzulassen? Haben wir es aber einmal getan, so kann es zunächst nichts anderes gelten, als endlich einmal verlegen zu werden, endlich einmal in Furcht und Zittern Respekt zu bekommen von den letzten Notwendigkeiten, unter denen wir stehen, bevor wir unsere Frage ausgesprochen und die Antwort gehört haben. Auf das Unternehmen christlicher Theologie haben wir uns heute mit der Frage nach dem, was die Bibel zu bieten hat, eingelassen. Wir wollen uns bewußt sein, daß es kein gefährlicheres zweideutigeres

Unternehmen gibt, kein Unternehmen, das dem Unternehmer so zum Gericht wird, wie dieses. Anders als aus der Bedrängnis des Erwählungsgedankens heraus läßt sich kein Wort reden und kein Wort hören von dem was die Bibel uns zu sagen hat von der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi.

Die literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche, das ist die Bibel. Also ein menschliches Dokument wie ein anderes, das auf eine besondere Beachtung und Betrachtung einen aprioristischen dogmatischen Anspruch nicht machen kann. Aber das ist eine Einsicht, die heute als verkündigt in allen Zungen und geglaubt in allen Zonen vorausgesetzt werden darf. Wir brauchen diese offene Türe nun nicht immer wieder einzurennen. Dem sachlichen Inhalt dieser Einsicht bringen wir unsre ernste, wenn auch etwas kühle Aufmerksamkeit entgegen, die religiöse Begeisterung aber und das wissenschaftliche Pathos zum Kampf gegen „starre Orthodoxie" und „toten Buchstabenglauben" bringen wir nicht mehr auf. Es ist denn doch zu offenkundig, daß das vernünftige und fruchtbare Gespräch über die Bibel *jenseits* der Einsicht in ihren menschlichen, historisch-psychologischen Charakter anfängt. Möchte sich doch der Lehrkörper unsrer hohen und niedern Schulen und mit ihm der ohnehin fortschrittliche Teil der Geistlichkeit unsrer Landeskirchen, recht bald entschließen, ein Gefecht abzubrechen, das seine Zeit gehabt, aber nun auch wirklich *gehabt* hat. Der sonderbare *Inhalt* dieser menschlichen Dokumente, die merkwürdige *Sache*, um die es den Schreibern dieser Quellen und denen, die hinter den Schreibern standen, gegangen ist, das biblische *Objekt*, das ist die Frage, die uns heute bedrückt und beschäftigt.

Wir stoßen in der Bibel mit den Historikern und Psychologen zunächst auf die Tatsache, daß es offenbar einmal Menschen mit einer ganz außerordentlichen geistigen Haltung und Blickrichtung gegeben hat. Es gibt zweifellos ein Mehr und Weniger dieser Absonderlichkeit innerhalb der Bibel. Die biblischen Dokumente haben Ränder und an diesen Rändern kommen die Unterschiede gegenüber der Haltung anderer Menschen ins Fließen. Eine gewisse Einheit auffallender Orientierung gerade *dieser* Menschen ist darum

doch nicht zu verkennen. Auch das ist sofort zu sagen, daß uns die Tatsache gerade solcher Orientierung nicht nur aus der biblischen Welt dokumentiert ist. Aber die Häufung, die Intensität, die einheitliche Mannigfaltigkeit und mannigfaltige Einheit, in der sie gerade auf dieser nach rückwärts im Dunkel des antiken Morgenlandes, nach vorwärts im Düster des modernen Abendlandes sich verlierenden geschichtlichen Linie auftritt, mit ihrem höchst rätselhaften Mittelpunkt an der Wende unsrer Zeitrechnung — das ist darum nicht weniger bemerkenswert, weil die Spuren gleicher Haltung und Blickrichtung auch in Griechenland, im Wunderlande Indien und im deutschen Mittelalter nachweisbar sind. Ich greife wahllos nach einigen Beispielen: Was war das für eine Geistesverfassung, in der ein Buch von so „gebändigtem Enthusiasmus" wie der Prediger Salomo geschrieben werden konnte? Was war das für ein Mensch — und wenn es auch nur einer von den berüchtigten Abschreibern gewesen ist! — der einen historischen Schnitzer von der Genialität begehen konnte, wie sie in der Verbindung der beiden Hauptteile des Jesajabuches zu einer Schrift liegt? Wie konnte jemand in die Lage kommen, so etwas wie I. Cor. 15 zu denken und zu Papier zu bringen? Was war das für ein Publikum, dem eine Erbauungslektüre vom Kaliber des Römer- oder Hebräerbriefes offenbar einmal zugemutet worden ist? Was für eine Konzeption von Gott und Welt, die es Menschen möglich machte, altes und neues Testament nicht nur nebeneinander zu ertragen, sondern eins im Lichte des andern zu verstehen? Wir kennen wohl alle die Beunruhigung, die über uns kommt, wenn wir vom Fenster aus die Menschen plötzlich Halt machen, die Köpfe zurückwerfen und, die Hände an die Augen gelegt, steil gen Himmel blicken sehen nach einem Etwas, das uns durch das leidige Dach über uns verborgen ist. Die Beunruhigung ist überflüssig: es wird wahrscheinlich ein Flieger sein. Gegenüber dem plötzlichen Stillgestelltsein und steilen Aufwärtsblicken und angespannten Lauschen, das für die biblischen Menschen so bezeichnend ist, wird uns die Beruhigung nicht so leicht fallen. Mir persönlich ist es zuerst an Paulus aufgegangen: dieser Mensch sieht und hört ja offenbar etwas, was aus allen Vergleichen herausfällt, was sich meinen Beobachtungsmöglichkeiten und Denkmaßstäben zunächst ganz und gar entzieht. Mag ich mich zu dem Kommenden, nein Gegenwärtigen, nein doch erst Kommenden, das er da in rätselhaften Worten zu sehen und zu hören behauptet, stellen wie ich will, darum komme

ich nicht herum, daß jedenfalls er, Paulus, oder wer es immer sein mag, der z. B. den Epheserbrief geschrieben hat, Auge und Ohr ist in einer Weise, zu deren Beschreibung Ausdrücke wie Begeisterung, Entsetzen, Ergriffenheit, Überwältigung einfach nicht genügen. Es erscheint mir da hinter dem Transparent eines solchen Dokuments eine Persönlichkeit, die vom Sehen und Hören dessen, was ich meinetwegen nicht sehe und höre, tatsächlich aus allen üblichen Bahnen und vor allem aus ihrer eigenen Bahn geschleudert, gerade als Persönlichkeit sozusagen aufgehoben ist, um nun als Gefangener von Land zu Land geschleppt zu werden zu seltsamem, hastigem, unberechenbarem und doch geheimnisvoll planmäßigem Tun. Und wenn ich allenfalls zweifle, ob ich nicht selbst halluziniere, so sagt mir ein Blick auf die gleichzeitige Profangeschichte, auf die im Kreis sich ausbreitenden Wellen des historischen Teiches, daß da in der Tat irgendwo ein Stein von ungewöhnlichem Gewicht in die Tiefe gegangen sein muß, daß unter all den hunderten von vorderasiatischen Wanderpredigern und Wundermännern, die damals durch dieselbe appische Straße ins kaiserliche Rom eingezogen sein mögen, gerade dieser eine Paulus mit seinem Sehen und Hören wenn nicht alle, so doch die beträchtlichsten Dinge daselbst ins Rolle gebracht haben muß. Und das ist ja nur der eine Einschlag, „Paulus" mit Namen. Daneben der wahre Wirbel vom ganz eigenartigem und doch mit jenem auch wieder gleichartigem Sehen und Hören, dem „Johannes" den Namen gegeben hat. Daneben ein so originales, Altes und Neues kühn kombinierendes Auge wie das des Verfassers des ersten Evangeliums. Daneben des Paulus Freund und Schüler, der m e h r als „religiös-soziale" Mediziner Lukas. Daneben ein gerade in seiner moralischen Nüchternheit um so beunruhigenderer Seher und Höhrer wie Jakobus. Dahinter namenlose und geschichtslose Gestalten in Jerusalem und weiter zurück an den Ufern des galiläischen Meeres. Aber immer dasselbe Sehen des Unsichtbaren, dasselbe Hören des Unerhörten, dasselbe ebenso unbegreifliche wie unleugbare epidemische Stillgestelltsein und Umgekehrtwerden der Menschen. „Diese 12 sandte Jesus aus". Oder waren es 70, oder 500? Wer gehörte dazu? Wer gehörte nicht dazu? Genug, mögen sie alle für uns in fremden Zungen reden, wir können nicht n i c h t sehen, daß da sehr seltsam geöffnete Augen, sehr merkwürdig lauschende Ohren sind. Und nun dieselben Augen und Ohren, aller historischen Kausalität spottend, schon vorher, schon in der Zeit v o r der Zeit. Ein Volk wie andere, gewiß,

das Volk Israel-Juda, aber ein Volk, in dem immer wieder in dieser Weise gesehen und gehört wurde, ein Volk, in dem jene steile Aufmerksamkeit auf ein ganz Anderes nie ganz auslöschen wollte. Oder erliegen wir wieder einer historischen Halluzination, wenn wir das sagen? Der Blick auf das unheimlich bewegte und bewegliche Volk der Juden und Judenchristen, wie es noch heute in unserer Mitte lebt, mag uns darüber belehren, daß da einst auf alle Fälle neue befremdliche Dinge im Werk gewesen sein müssen. Mögen sie Propheten sein, in der fruchtbaren Mitte der biblischen Linie, oder Priester, mehr an den Rändern, dort wo die Bibel aufhört, Bibel zu sein, mögen sie es in Psalmen oder Sprüchen sagen oder im behaglichen Strom historischer Erzählung, das Thema ist in allen Variationen gleich erstaunlich. Was kommt darauf an, ob Gestalten wie Abraham und Mose Gebilde späterer Mythendichtung sind — das glaube, wer's glauben mag! — es waren einmal, ein paar Jahrhunderte früher oder später, Menschen, die glaubten wie Abraham, die waren Fremdlinge im verheißenen Land wie Isaak und Jakob und gaben zu verstehen, daß sie ihr Vaterland suchten, die hielten sich wie Mose an den, den sie nicht sahen, als sähen sie ihn. Es waren einmal Menschen, die wagten es. Mögen wir von dem Etwas, mit dem sie es wagten, um das diese Seher und Hörer sich bewegten, halten was wir wollen und können, die Bewegung selbst, in der sie alle, die Benannten, die Namenlosen und die Pseudonymen, sich befanden, können wir ebensowenig in Abrede stellen, wie die Rotation des Fixsternhimmels um eine unbekannte Zentralsonne. Die Tatsache dieser Bewegung tritt uns in der Bibel in unentrinnbarer Weise entgegen. Wir denken an Johannes den Täufer auf Grünewalds Kreuzigungsbild mit seiner in fast unmöglicher Weise zeigenden Hand. Diese Hand ist's, die in der Bibel dokumentiert ist.

Doch dieses Phänomen bedarf der Deutung. Indem wir die zeigende Hand bezeichnen und beschreiben als Religion, Frömmigkeit, Erlebnis u. dgl. und wenn es mit noch so viel Sachkunde und Liebe geschähe, ist für ihre Deutung noch nichts geleistet. Diese wird vielmehr gerade davon auszugehen haben, daß der ganze Vorgang mit den Kategorien der Religionskunde nicht einmal erschöpfend bezeichnet und beschrieben ist, geschweige denn, daß damit etwas gewonnen wäre für das Verständnis der Sache. Es steckt im biblischen Erlebnis ein entscheidendes Element, das läßt sich mit keinen Mitteln psychologischer Einfühlung und Nachkonstruk-

tion als Erlebnis anschaulich machen. Die biblische Frömmigkeit ist nicht eigentlich fromm; viel eher müßte man sie als eine wohl überlegte, qualifizierte Weltlichkeit bezeichnen. Die biblische Religionsgeschichte hat die Eigentümlichkeit, daß sie in ihrem Kern, in ihrer tiefsten Tendenz weder Religion noch Geschichte sein will, — nicht Religion, sondern Wirklichkeit, nicht Geschichte, sondern Wahrheit, könnte man vielleicht sagen. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

Wir stehen hier vor dem unterscheidenden Merkmal der biblischen Linie gegenüber all dem, was wir sonst Religionsgeschichte nennen. Eine tiefste Tendenz der Jenseitigkeit, der weltlichen Sachlichkeit, der Ungeschichtlichkeit wohnt freilich letztlich allem inne, was wir als „Religion" zu bezeichnen pflegen. Den Inhalt und nicht nur eine Form, die Bewegung und nicht nur die Funktion des Bewegtseins, das Göttliche und nicht nur ein Menschliches, das Leben und nicht ein Heiligtum neben dem Leben meinten und meinen sie zu allen Zeiten an allen Orten. Nur daß auch immer und überall die Untreue gegenüber dieser tiefsten Tendenz unverkennbar ist: Die Religion vergißt, daß sie nur dann Daseinsberechtigung hat, wenn sie sich selbst fortwährend aufhebt. Sie freut sich statt dessen ihres Daseins und hält sich selbst für unentbehrlich. Sie täuscht sich und die Welt über ihren wahren Charakter; sie k a n n es vermöge ihres Reichtums an sentimentalem und symbolischem Gehalt, an interessanten Seelenzuständen, an Dogma, Kult und Moral, an kirchlicher Dinglichkeit. Sie erträgt ihre eigene Relativität nicht. Sie hält das Warten, die Pilgrimschaft, das Fremdlingsein, das allein ihr Auftreten in der Welt rechtfertigt, nicht aus. Sie begnügt sich nicht damit, hinzuweisen auf das x, das über Welt u n d Kirche steht. Sie tut, als ob sie im Besitz überweltlicher und überkirchlicher Goldbarren wäre, und sie fängt in der Tat an, klingende Münzen, sog. „religiöse Werte" auszugeben. Sie tritt als konkurrenzfähige Macht n e b e n die andern Mächte des Lebens, als vermeintliche Überwelt n e b e n die Welt. Sie treibt Mission, als ob sie eine Sendung hätte. Jene höchst außerordentliche Blickrichtung wird eine mögliche, anerkannte, nicht unpraktische und darum auch nicht unseltene Haltung neben andern. Gottvertrauen wird der erstaunten Welt als ein durchaus erreichbares und ganz nützliches Requisit fürs Leben empfohlen und für die erste beste Gründung unbedenklich in Anspruch genommen. Die zeigende Hand Johannes des Täufers wird eine nicht ungewohnte

Erscheinung — auf Kanzeln. Das Erlebnis des Paulus wird da und dort von ernsten jungen Leuten auch gemacht. Das Gebet, diese letzte Möglichkeit, nach der jene von Gott gefangenen Geister in höchster Not oder Freude griffen, wird ein mehr oder weniger anerkannter Bestandteil bürgerlicher Haus- und Kirchenordnung. Ohne zu erröten, redet man von „christlichen" Sitten, Familien, Vereinen und Anstalten. „Gott in uns" — ich in dir, du in mir — warum nicht auch das? Der religiöse Übermut erlaubt sich einfach alles. Als ob es so sein müßte, reiht sich an die Physik eine Metaphysik. Die Form traut es sich eben zu, für den Inhalt einzustehen. Das Erlebnis wird zum Selbstgenuß, zum Selbstgenügen, zum Selbstzweck. Das Bewegtsein will selbst Bewegung sein. Der Mensch hat das Göttliche in Besitz genommen, in Betrieb gesetzt. Niemand merkt es, niemand will es merken, daß alles auf Supposition beruht, auf einem enormen „Als ob" und Quidproquo. Wie kam es nur? Wer ist verantwortlich? Das Volk, das in den Ruf nach Göttern ausbricht, weil es sich in der Wüste gar so verlassen fühlt, oder Moses unvermeidlicher priesterlicher Bruder Aaron, der dem Volke nur allzu gut zu sagen weiß, wie man zu solchen Göttern kommt? Genug, die Religionsgeschichte, d. h. aber die Geschichte der Untreue der Religion gegen das, was sie eigentlich meint, beginnt. Denn mit dem Moment, wo Religion bewußt Religion, wo sie eine psychologisch-historisch faßbare Größe in der Welt wird, ist sie von ihrer tiefsten Tendenz, von ihrer Wahrheit abgefallen zu den Götzen. Ihre Wahrheit ist ihre Jenseitigkeit, ihre Weltlichkeit, ihre Nicht-Geschichtlichkeit. Ich sehe hierin das entscheidende Merkmal der Bibel gegenüber der Religionsgeschichte — zu der selbstverständlich vor allem auch die christliche Kirchengeschichte gehört —, daß in der Bibel eine ganz auffallende Linie von Treue, von Beharrlichkeit, von Geduld, von Warten, von Sachlichkeit der unfaßbaren, unpsychologischen, unhistorischen Wahrheit Gottes gegenüber sichtbar wird. Das Geheimnis, auf das der Blick aller Religion gerichtet ist, leistet in der Bibel den menschlichen Versuchen, es zu verraten und zu kompromittieren, erfolgreichsten Widerstand.

Die biblische Frömmigkeit ist sich ihrer eigenen Schranken, ihrer Relativität bewußt. Sie ist in ihrem Wesen Demut, Furcht des Herrn. Sie weist, in dem sie über die Welt hinaus weist, zu-

gleich und vor allem über sich selbst hinaus. Sie lebt ganz und gar von ihrem Gegenstand und für ihren Gegenstand. Am biblischen Erlebnis ist nichts unwichtiger als das Erleben als solches. Es ist Amt und Auftrag, nicht Ziel und Erfüllung, und darum elementares, seiner selbst kaum bewußtes Ereignis, das immer nur ein Minimum an Reflexion und Konfession nötig macht. Die Propheten und Apostel wollen nicht sein, was sie heißen, sie müssen es sein. Eben darum sind sie es. Gerade im Zentralpunkt des typisch religiösen Interesses: in den Äußerungen über das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott ist die Bibel merkwürdig zurückhaltend, nüchtern, farblos, verglichen mit dem in allen Regenbogenfarben verdrängter Sexualität schillernden Reichtum, mit dem der Mythus und die Mystik diesen Gegenstand behandeln. Es ist offenbar, daß das Verhältnis zu Gott, auf das die biblischen Äußerungen hinzielen, nicht in den purpurnen Tiefen des Unbewußten stattfindet, nicht etwa identisch sein will mit dem, was die seelische Tiefseeforschung unsrer Tage als Libidoerfüllung im engern oder weitern Sinn bezeichnet. Man beachte gerade in diesem Zusammenhang die höchst umsichtige und distante Behandlung des der ganzen Religionsgeschichte so wichtigen Opferbegriffs. Schon im alten Testament ein beständiges Hinausweisen über das Opfer auf sein Letztes, Eigentliches, das mit dem größten und reinsten Opfer nicht erledigt ist und das letztlich alle Opfer überflüssig macht. Nicht Opfer will Gott, sondern — ja was denn? mochten die Religiösen schon damals fragen! Gehorsam, Gerechtigkeit, Liebe, offene Ohren, Dank, ein geängsteter Geist, ein zerschlagenes Herz! lauten die rätselhaft negativen Antworten, bis es im neuen Testament zum Durchbruch kommt, daß durch ein Opfer alle Opfer erledigt sind: „Wo Vergebung ist, da ist nicht mehr Opfer für die Sünde." In bemerkenswerter Einsamkeit steht die Stephanuserzählung der ganzen Flut christlicher Märtyrergeschichten gegenüber. Von der Erlösung durch Opfer, die wir zu bringen haben, kommt fortan in der Bibel nichts mehr vor. Und so richtet sich die Polemik der Bibel nicht wie die der Religionen bis auf diesen Tag gegen die gottlose Welt, sondern gerade gegen die religiöse Welt, ob sie nun unter dem Vorzeichen Baal oder Jahwe stehe, gegen die Heiden nur insofern ihre Götter eben jene ins Metaphysische erhobenen Relativitäten, Mächte und Gewalten darstellen, die als solche dem Herrn ein Greuel und in Christus abgetan sind. Im übrigen muß

im Alten und Neuen Testament gerade eine ganze Reihe von Heiden einen Glauben bekunden, wie er in Israel nicht gefunden wird und so ad oculos demonstrieren, wie sehr der biblische Mensch vaterlos, mutterlos, ohne Geschlecht dasteht, immer wieder ein Neuling, ein Erstling, aller Geschichte gegenüber nur auf sich selbst, auf Gott gestellt, Melchisedek, der König von Salem, sein klassisches Paradigma. Auf der gleichen Linie liegt das auffallend geringe Interesse der Bibel am Biographischen, am Werden ihrer Helden. Keine ergreifende Jugend- und Bekehrungsgeschichte des Jeremia, kein Bericht vom erbaulichen Sterben des Paulus. Zum Leidwesen unserer theologischen Zeitgenossen vor allem kein „Leben Jesu". Was wir von diesen Menschen hören, ist nie von ihnen aus erzählt, nie als ihre „Leben, Taten und Meinungen". Der biblische Mensch steht und fällt mit seiner Aufgabe, seinem Werk. Darum entfaltet sich auch der biblische Schöpfungsgedanke nirgends zur Kosmogonie. Auf ein solennes Distanzschaffen zwischen dem Kosmos und dem Schöpfer, gerade nicht auf metaphysische Welterklärung ist es abgesehen. Gott sprach: Es werde! das ist alles. Alles Sein hat ein Wort Gottes, alles Vergängliche ein Unvergängliches, alle Zeit Ewigkeit zur Voraussetzung. Aber kein An sich ist das Wort Gottes, das Unvergängliche, die Ewigkeit, kein Etwas neben anderem. „Wo will man die Weisheit finden und wo ist die Stätte des Verstandes? Niemand weiß, wo sie liegt, und sie wird nicht gefunden im Lande der Lebendigen. Die Tiefe spricht: sie ist in mir nicht! und das Meer spricht: sie ist nicht bei mir!" Die Grenze, der Ursprung und das Problem der Welt, „der König aller Könige und Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem Lichte, da niemand zu kann" — das ist „Gott" in der Bibel. Und gerade darum und von daher: Alles was Odem hat, lobe den Herrn! Und so ist die biblische Geschichte eigentlich im alten und neuen Testament gerade keine Geschichte, sondern von oben gesehen eine Reihe von freien göttlichen Handlungen, von unten gesehen eine Reihe von ergebnislosen Versuchen eines an sich unmöglichen Unternehmens, unter den Gesichtspunkten von Entwicklung und Pragmatik im Einzelnen und im Ganzen schlechthin unverständlich, wie jeder Religionslehrer, der nicht faule Künste treibt, nur zu gut weiß. So ist die biblische Kirche bezeichnenderweise die Stiftshütte, das Wanderzelt; von dem Moment an, wo sie zum Tempel wird, existiert sie wesentlich nur noch als Angriffsobjekt. Man lese einmal nach, wie

in der Stephanusrede der Apostelgeschichte die Summe des Alten Testaments gezogen wird. Das zentrale Interesse der beiden Testamente ist unleugbar nicht dem Aufbau, sondern dem notwendig drohenden und eintretenden Abbruch der Kirche zugewendet. Im himmlischen Jerusalem der Offenbarung endlich ist nichts bezeichnender als ihr gänzliches Fehlen: „Und ich sah keinen Tempel darinnen." So ist es die Eigenart biblischen Denkens und Redens; daß es aus einer Quelle fließt, die über den religiösen Begriffsgegensätzen z. B. von Schöpfung und Erlösung, Gnade und Gericht, Natur und Geist, Erde und Himmel, Verheißung und Erfüllung liegt. Wohl setzt es ein, jetzt auf dieser, jetzt auf jener Seite der Gegensätze, aber es führt sie nie pedantisch zu Ende, es beharrt nie bei den Konsequenzen, es verhärtet sich weder in der Thesis noch in der Antithesis, es versteift sich nirgends zu endgültigen Positionen oder Negationen. Es hat kein Verständnis für das, was unser schwerfälliges Zeitalter „ein ehrliches Entweder-Oder" heißt. Es liegt ihm am Ja immer so viel und so wenig als am Nein; denn die Wahrheit liegt nicht im Ja und nicht im Nein, sondern in der Erkenntnis des Anfangs, aus dem Ja und Nein hervorgehen. Es ist ein ursprüngliches Denken und Reden, ein Denken und Reden vom Ganzen her und aufs Ganze hin. Es wird sich mit jeder ihres Namens werten Philosophie ausgezeichnet zu verständigen vermögen, mit sämtlichen Psychologismen von der gröbern und von der feinern Sorte niemals. Denn es will immer völlig ernst, aber nie beim Wort genommen sein. Es will nicht akzeptiert, sondern verstanden werden: *πνευματικοῖς πνευματικά*, Geist durch Geist. Es ist durch und durch dialektisch. Caveant professores! Die biblische Dogmatik ist die grundsätzliche Aufhebung aller Dogmatik. Die Bibel hat eben nur ein theologisches Interesse und das ist rein sachlich: das Interesse an Gott selbst.

Das ist's, was ich die Jenseitigkeit, die Ungeschichtlichkeit, die Weltlichkeit der biblischen Linie nennen möchte. Ein Neues, Unvergleichliches, Unerreichbares, ein nicht nur Himmlisches, sondern Überhimmlisches: Gott hat die Aufmerksamkeit dieser Menschen auf sich gezogen. Gott verlangt ihr volles Gehör, ihren ganzen Gehorsam. Denn er will sich selbst treu sein; er will heilig sein und bleiben. Er will nicht an sich gerissen, in Betrieb und Gebrauch gesetzt sein, er will nicht dienen. Er will herrschen. Er will selbst an sich reißen, beschlagnahmen, betreiben, gebrauchen. Er will keine anderen Bedürfnisse befriedigen als seine eigenen. Er will

nicht Jenseits sein neben einem Diesseits, er will alles Diesseits verschlingen ins Jenseits. Er will nicht Etwas sein neben Anderen, sondern das ganz Andere, der Inbegriff aller bloß relativen Anderheit. Er will nicht Religionsgeschichte begründen, sondern der Herr unsres Lebens, der ewige Herr der Welt sein. Darum handelt es sich in der Bibel. Auch anderswo? Gewiß, auch anderswo. Nur daß das, was anderswo das Letzte, ein erhabener Hintergrund, ein esoterisches Geheimnis und darum doch nur eine Möglichkeit ist, in der Bibel das Erste ist, der Vordergrund, die Offenbarung, das eine, alles beherrschende Thema. Wohl lassen sich für alle genannten Merkmale der biblischen Linie auch biblische Gegenbeispiele anführen. Die biblische Linie ist ja nicht identisch mit dem Bibelbuch. Sie liegt in der Bibel selbst ungeschützt mitten in der allgemeinen Religionsgeschichte und kaum ein Punkt wo sie nicht von andern, fremdartigen Linien geschnitten würde. Jene Ränder in der Bibel, wo die biblischen Menschen nicht nur andern Menschen, sondern religiösen Menschen sehr ähnlich sehen, sind besonders im alten Testament oft verwirrend breit und fehlen auch im neuen Testament durchaus nicht. Die Fülle der Variationen läßt streckenweise das Thema fast vergessen. Die Meinung, es sei auch die Bibel nur ein Teil des allgemeinen religiösen Chaos, ist also begreiflich. Aber nicht unvermeidlich! Nicht unvermeidlich wenigstens in einer Zeit, der die Relativität des Christentums, sofern es Erlebnis, Metaphysik und Geschichte ist, so handgreiflich, so unverkennbar vor Augen gestellt, der die Frage nach einem Neuen, nach dem ganz Andern, nach der Realität Gottes so auf der Zunge liegt, wie unsrer Zeit. Wir könnten in der Lage sein, den Charakter und die Richtung der biblischen Linie nicht unvermeidlich mißzuverstehen, nicht unvermeidlich unsre Velleitäten in sie hineinzulesen. Eine auch sonst sehr lichtvolle Kirchenordnung aus der Reformationszeit, der Berner Synodus von 1532 trägt als Motto das sehr unkirchliche paulinische Wort: „Ob wir auch Christum nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr." Biblische Einsicht ist also trotz ihrer Verdunkelung durch die christliche Kirchengeschichte auch späteren Jahrhunderten nicht unzugänglich gewesen.

Wir lassen wieder Grünewald reden. Neben der gewaltig zeigenden Gestalt seines Johannes stehen die Worte: Illum oportet crescere, me autem minui. Das ist des Propheten, des Gottesmannes, des Sehers und Hörers Einstellung gegenüber dem, dem sein

mächtiges Zeigen gilt. Der Gegenstand, die Sache, das Göttliche selbst und als solches in wachsender, die Funktion, die Frömmigkeit, die Kirche als solche in abnehmender Bedeutung! Das ist's was man biblische Linie, biblische Einsicht nennen kann.

Er muß wachsen! Aber wer vermöchte ohne tiefstes Erschrecken zu reden und zu hören vor dem, der da gesehen den biblischen Menschen, vielleicht von Weitem auch von uns gesehen, wachsen will? Es umgibt uns, nach dem wir dem bunten Jahrmarkt der Religionsgeschichte den Rücken gekehrt haben, etwas von der erdrückenden, nur Ehrfurcht und nichts weiter einflößenden Stille und Einsamkeit der Wüste, die in der Bibel nicht umsonst eine so wichtige Stätte ist. In der Tat ein mysterium tremendum muß es sein, das die biblischen Menschen vor unsern Augen hinaus und immer weiter hinausdrängt, an den Rand des Erlebbaren, Denkbaren und Tunlichen, an den Rand der Zeit und der Geschichte, sie treibt, sich in die Luft zu stellen, wo man scheinbar nur noch fallen kann. Würden wir nicht um unsrer Ruhe willen besser tun, hier umzukehren? Werden wir es wagen, der zeigenden Hand des Grünewald'schen Täufers mit unserm Blick zu folgen? Wir wissen, wohin sie zeigt. Sie zeigt auf Christus. Aber auf Christus den Gekreuzigten, müssen wir sofort hinzufügen. Das ist's! sagt die Hand. „Er schoß vor uns auf wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwertste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nichts geachtet." Die eine einzige Quelle unmittelbarer realer Offenbarung Gottes liegt im Tode. Christus hat sie erschlossen. Er hat aus dem Tode das Leben ans Licht gebracht.

Aus dem Tode! Wir können uns das nicht ruhig und eindringlich genug sagen. Die Bedeutung, die Kraft Gottes leuchtet den biblischen Menschen auf an den Grenzen der Humanität, dort „wo Sinnen und Gedanken mir ausgehn wie ein Licht, das hin und her muß wanken, weil ihm die Flamm gebricht". Das menschliche Korrelat zu der göttlichen Lebendigkeit heißt weder Tugend, noch Begeisterung, noch Liebe, sondern Furcht des Herrn, und zwar

Todesfurcht, letzte, absolute, schlechthinnige Furcht. Ich meine das, was in Michelangelos Prophetengestalten ausgesprochen ist. „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer." „Was ist alles Fleisch, daß es hören möge die Stimme des lebendigen Gottes und lebendig bliebe?" Menschen können den Leib töten, er aber kann Leib und Seele verderben in die Hölle. Er überfällt den Jakob wie ein gewappneter Feind. Vor ihm verhüllt man sein Angesicht und noch der Abglanz seines Lichtes auf dem Angesicht des Mose wirkt unerträglich. Ihm zu dienen weigern sich Mose, Jesaja, Jeremia, Jona, wahrhaftig nicht aus minderwertigen moralisch-psychologischen Gründen, sondern aus einer letzten Gehemmtheit dem gegenüber, in dessen Hände zu fallen schrecklich ist. „Der Löwe brüllt; wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahwe redet; wer sollte nicht weissagen?" „Herr, du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen! ... Ich dachte: Wohlan ich will seiner nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen. Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennend Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, daß ich's nicht leiden konnte und wäre schier vergangen." So geht's zu zwischen Gott und den Seinigen! Darum sind sie alle so gebrochene menschlich so unbefriedigende Gestalten, das gerade Gegenteil von Heroen, unabgeschlossen ihre Lebensgeschichte, unabgerundet ihr Lebenswerk, mehr als problematisch ihr Seelenzustand und ihr praktischer Erfolg, von errichteten oder auch nur angestrebten Institutionen, dem Kriterium historischer Wertung der Dinge, keine Rede! Ob wir an Jakob oder David oder Jeremia denken, oder an Petrus und Paulus, da ist keine Gestalt noch Schöne, in keiner Beziehung, da ist das lebendigste Zeugnis nicht von Humanität, sondern von den Grenzen der Humanität. Bei mehr als Einem von diesen Gottesmännern hat man, wenn man es aufrichtig sagen will, den Eindruck, daß er persönlich ein ganz unerträglicher Kauz gewesen sein muß. Darum sind auch die Epochen der Geschichte Israels eine so unklassisch wie die andere, verschiedene Stufen nur des menschlichen Ungenügens oder des Krankseins Israels an Jahwe, seinem Gott, wie Hosea das genannt hat. Zwischen die Verheißung: Ich will euer Gott sein, so sollt ihr mein Volk sein! und ihre Erfüllung schiebt sich als handgreiflichste Wirklichkeit hinein der Untergang dieses Volkes. Über der Eingangspforte zur salomonischen Lebensweisheit hängt drohend die Tafel: Es ist Alles eitel, es ist Alles ganz eitel! Der unverkennbare

Unterton der so viel bewunderten und vermeintlich nacherlebten Frömmigkeit der Psalmen heißt: „Herr, lehre mich doch, daß es ein Ende mit mir haben muß und daß mein Leben ein Ziel hat und daß ich davon muß. Siehe, meine Tage sind eine Handbreit bei dir und mein Leben ist wie nichts vor dir. Wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben." Und die göttliche Antwort auf Hiobs Frage nach der Theodizee, nach Gottes Gerechtigkeit im Weltlauf und auf seiner Freunde apologetische Seelsorge, die Antwort „aus dem Wetter", die ihm Erkenntnis bringt, indem sie ihn gleichzeitig zur Buße in Staub und Asche und die Freunde gottlob zum Schweigen veranlaßt, sie besteht im Hinweis auf die letzte absolute Rätselhaftigkeit, Unbegreiflichkeit und Finsternis alles natürlichen Daseins, als deren abschließende schauerliche Kronzeugen das Nilpferd und das Krokodil, Behemoth und Leviathan gewaltig aufmarschieren. „Ich hatte von dir mit den Ohren gehört," antwortet Hiob, „aber nun hat mein Auge dich gesehen." Er weiß nun Gottes Gerechtigkeit!

Nach dem allem kann der Friedefürst der letzten Zeit, der Knecht Gottes unter den Völkern, der vom Himmel kommende Menschensohn des alten Testamentes gar kein anderer sein als eben der Gekreuzigte, der im Mittelpunkt des neuen Testamentes steht. Das neue Testament erweist sich, wenn man gerade diesen Zusammenhang beachtet, wirklich einfach als die Quintessenz des alten. „Es ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt," consummatio mundi, die Aufhebung alles Gegebenen, der Abbruch von allem Werden, das Vergehen dieser Weltzeit, das ist die Bedeutung des „Reiches Gottes" wie es sowohl vom Täufer als von „Jesus von Nazareth" als von Paulus als von der Apokalypse verkündigt wird. Das Werk des Christus ist nach dem übereinstimmenden synoptischen, paulinischen und johanneischen Zeugnis der Gehorsam gegen den Willen des Vaters, der ihn auf gerader Linie in den Tod führt. Das Reich Gottes stürmt herein um nach kurzem Ansetzen und Ausholen durchzustoßen zu den letzten Fragen, zu den letzten Zweifeln, in die letzte Unsicherheit hinein, an die letzte Grenze hinaus, dorthin wo Alles aufhört, dorthin wo von der Zukunft des Menschensohnes noch Eines zu sagen ist, nämlich: Himmel und Erde werden vergehen! Dorthin wo auch die Frage: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, möglich und notwendig wird, wo nichts mehr zu wissen, nichts mehr zu glauben, nichts mehr zu tun ist, wo die Sünde der Welt nur noch getra-

gen wird, wo nur noch eine Möglichkeit bleibt, aber die liegt jenseits alles Denkens und aller Dinge, die Möglichkeit: Siehe, ich mache alles neu! Alles Bejahende was das neue Testament über Gott, Mensch und Welt zu sagen hat, bezieht sich ohne Ausnahme auf dieses im strengsten Sinn außer Betracht fallende Möglichkeit und darum immer zugleich auf die große kritische Verneinung, die dieser einer neuen Ordnung angehörenden Möglichkeit unerbittlich vorausgeht. Wer das neutestamentliche Ja nicht als das Ja im Nein versteht, versteht es gar nicht. Aus dem Tode das Leben! Von daher Erkenntnis Gottes als des Vaters, des Ursprungs, der Himmel und Erde geschaffen. Von daher Gnade als das erste und letzte, das durchgreifende, das entscheidende, das unaussprechliche Wort für das überlegene königliche Verhältnis Gottes zu der entfremdeten Menschheit. Von daher der ebenso umsichtige wie grundstürzende Angriff auf das Gesetz, auf die religiös-sittliche Menschengerechtigkeit des Judentums, durch den die Universalität der Gnade sichergestellt wird. Von daher die mehr als intuitive Klarheit: „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz." Von daher die unerhörte Prolepse: „Ihr waret tot durch Übertretungen und Sünden; in welchen ihr weiland gewandelt habt nach dem Lauf dieser Welt." Von daher der Anspruch und das Unternehmen, die durch den Tod begrenzte Weltwirklichkeit nicht durch Mirakel zu durchbrechen, wohl aber als Ganzes aufzuheben, aufzurollen, in seiner Begrenztheit schauzutragen öffentlich, „den Armen frohe Botschaft zu verkündigen, zu heilen die verstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen und den Blinden das Gesicht und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen und zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn." Von daher der neue, der unmögliche Gesichtspunkt und Maßstab für die Unterscheidung von gut und böse, glücklich und unglücklich, schön und häßlich: Was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greuel vor Gott, aber selig sind die Armen, die Gelassenen, die Leidtragenden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden! Von daher die wahrhaftig nicht sozial-ethisch gemeinte Warnung vor Mammon, dem Gott neben Gott, der als vorletzte, dem Tode täuschend ähnliche Dinglichkeit die Realität des Lebens uns ver-

hüllen will. „Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern und wes wird dann sein, das du bereitet hast?" Von daher der Heilandsruf an die Mühseligen und Beladenen, ihr kleines Joch mit dem großen Joch der Gelassenheit, der Herzensniedrigkeit zu vertauschen und die Erquickung, die Ruhe zu finden, die den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart ist. Von daher der Ruf zu der Buße, die mit Zerknirschung, Askese und Opferkünsten gleich wenig zu tun hat, sondern in einem radikalen Umdenken besteht, in einer Umwertung aller praktischen Werte, in einem Werden wie die Kinder, in einem Anfangen mit dem Anfang: mit der Einsicht, daß es kein Gutes gibt, das wir tun könnten, daß ein Kamel nicht durch ein Nadelöhr geht, daß Gott allein der Gute ist. Von daher der durch eindringliche Warnungen vor allzu raschem Beifall gedämpfte Ruf des Meisters an die Jünger: Folget mir nach! ihr, denen es gegeben ist, das Geheimnis des Himmelreichs zu wissen, Alles zu verlassen, euch selbst zu verleugnen, eure Seele zu verlieren um meinetwillen. Von daher, vom Letzten, nein von der Aufhebung auch des Letzten her Alles! Darum muß die Messianität Jesu ein Geheimnis sein. Besser seine Sendung wird niemandem bewußt, als daß sie ohne das große kritische „Von daher" als eine Möglichkeit alter Ordnung, als eine religiöse Möglichkeit aufgefaßt wird. Jesus will ganz verstanden sein oder gar nicht. Erst in dem Augenblick, wo die Gefahr der Religionsstiftung endgültig vorbei ist, wo das Bekenntnis seiner Messianität zugleich sein eigenes Todesurteil wird, im Verhör vor Kaiphas, wird dieses Bekenntnis von ihm ausgesprochen, denn nun erst hat das Wort seinen Inhalt: nur als der in den Tod Gegebene will Jesus der Messias sein. „Von nun an wirds geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels." Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben; sie sollen es auch gar nicht; denen draußen widerfährt es Alles durch Gleichnisse. Fleisch und Blut haben es auch dem Simon Petrus nicht offenbart, daß Jesus der Messias ist, des lebendigen Gottes Sohn, sondern Jesu Vater im Himmel und auf den Felsen dieser von daher stammenden, aus der freien Luft gegriffenen Erkenntnis wird die Gemeinde gebaut, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen. Aber indem derselbe Petrus den Todesweg des Christus in Frage stellt, redet er nicht mehr von daher, nicht mehr als göttlich, son-

dern in der Rolle Satans, was menschlich ist. Eine durchgreifende Relativierung aller vorletzten Gedanken und Dinge, eine Bereitschaft für letzte Fragen und Antworten, ein Warten und Eilen letzten Entscheidungen entgegen, ein Lauschen auf den Ton der letzten Posaune — die von der Wahrheit Kunde gibt, die jenseits der Gräber ist das ist die Gotteserkenntnis, die als Abschluß und Inbegriff des Alten Testamentes im Neuen ans Licht tritt. „Todesweisheit" hat Overbeck das genannt. Sei's denn. Die Todesweisheit, die in der Erkenntnis besteht, daß im Opfer des Christus das von uns geforderte Opfer ein für allemal gesetzt ist und daß wir selbst mit Christus geopfert sind, und daß wir darum keine Opfer mehr zu bringen haben, sie ist eben als Todesweisheit zugleich umfassendste Lebensweisheit. Ich zitiere Kierkegaard: „Der Vogel auf dem Zweige, die Lilie auf der Wiese, der Hirsch im Walde, der Fisch im Meere, zahllose frohe Menschen jubeln: Gott ist die Liebe! Aber, gleichsam tragend, wie die Baßpartie, klingt unter allen diesen Sopranen das de profundis von den Geopferten her: Gott ist die Liebe!"

Wirklich die Liebe? Sind die Geopferten wirklich die Tragenden? Ist von den Grenzen der Humanität her etwas Anderes als Zweifel und Auflösung zu erwarten? Kann die absolute Furcht fruchtbar, zeugend, schöpferisch sein? Ist es Erkenntnis, Erkenntnis Gottes, die in der großen Negation, die uns eben entgegengetreten ist, verborgen ist, siegreich aus ihr hervorgeht? Ist es wahr: Aus dem Tode das Leben? Wir denken daran, daß wir an dem Punkt stehen, wo mit dem Buddhismus soviel tiefstes Nachdenken, soviel höchstes Streben in bewußter Resignation und Skepsis sein letztes Wort findet. Die Mater dolorosa, die Maria Magdalena und der Jünger Johannes, die auf Grünewalds Altarbild das Gegenstück bilden zu dem zeigenden Täufer, sie scheinen anzudeuten, daß es möglich ist, vor dem Geheimnis des Kreuzes in Ratlosigkeit, Entsetzen und Verzweiflung stehen zu bleiben. Woher nimmt der Künstler die Vollmacht, diese Möglichkeit auszusprechen und gleichzeitig aufzuheben, zwischen die Wissenden und die Unwissenden das für Viele sein Blut vergießende Lamm Gottes als Deutung hineinzustellen, endlich sein Kreuzigungsbild buchstäblich als Türe zu öffnen und uns auf seinen Rückseiten hier die gnadenvolle Verkündigung an Maria, dort die Auferstehung Christi am dritten Tage, in der Mitte aber als das Neue, das hinter der schauerlichen Todeswand nur wartete, die Anbetung des neu-

gebornen Kindleins durch die vom Jubel der Engel umgebene Gemeinde mit dem Ausblick auf die in unendlicher Höhe thronende Glorie Gottes des Vaters zu zeigen? Der eigentümliche Rhythmus des Fortschritts: aus dem Leben in den Tod — aus dem Tode in das Leben! der uns im Mittelpunkt der Bibel entgegentritt: da wo das Neue Testament in Erfüllung des Alten von den Leiden und der Herrlichkeit des Messias redet — ist er sinnvoll, wahr, glaubwürdig? Seien wir nicht zu rasch in der positiven Beantwortung dieser Frage; unsrer Positivität könnte sonst das nötige spezifische Gewicht abgehen! Stellen wir uns nicht zu rasch in Kontrast zu denen, denen das Kreuz ein Ärgernis und eine Torheit ist; wir gehören Alle wesentlich auch zu ihnen. Täuschen wir uns nicht darüber, daß unsre ganze Zeitgenossenschaft in Angst und Not *vor* der verschlossenen Todeswand steht, des Neuen, das dahinter warten mag, kaum erst bewußt, und daß wir jedenfalls nicht gut tun, ihr mit spekulativen Konstruktionen, in evangelistischer oder sozialer Geschäftigkeit, in vermeintlicher Erlebnisunmittelbarkeit vorauszueilen. Um des Leidens der Millionen willen, um des vielen vergossenen Blutes willen, das gegen uns Alle schreit, um der Furcht des Herrn willen — nur *das* nicht! Wenn irgendein Wort der Begründung, der Beglaubigung, der Erfahrung durch die entsprechende sittliche, soziale, politische Tat bedarf, so ist es das biblische Wort vom Tode, der verschlungen ist in den Sieg. Wissen wir auch nur ein wenig, *wie* problematisch seine Begründung, Beglaubigung und Erfahrung durch *unsre* Taten ist, dann müssen wir uns doch klar sein darüber, daß *wir* dieses Wort nur in höchster Beschämung, Verwirrung und Zurückhaltung auf die Lippen nehmen können. Denn als Tat zählt in diesem Fall nur das, was auf Grund jener außer Betracht fallenden Möglichkeit: Sieh ich mache alles neu! getan wird. Den Gegenstand der Bibel, die Osterbotschaft, wirklich *nennen*, würde heißen, ihn geben, ihn haben, ihn zeigen. Die Osterbotschaft wird Wahrheit, ist Bewegung und Wesen indem sie ausgesprochen wird, oder es ist eben *nicht* die Osterbotschaft, die da ausgesprochen wird. Begnügen wir uns also damit, gemeinsam festzustellen, daß alle biblischen Fragen, Einsichten und Ausblicke von allen Seiten eben auf diesen Gegenstand hinzielen. Verhehlen wir uns aber keinen Augenblick, daß der Gehorsam diesem Hinweis gegenüber, das tatsächliche Eintreten auf das Thema der Bibel ein Sprung in einen Abgrund, ein Wagnis von unerhörten Konsequenzen, ein ewiges Unternehmen ist.

Besser, wir stehen zunächst davor still und überschlagen die Kosten, als daß wir zu kurz springen. Besser, wir hören von allem nur das Nein, als daß wir ein unechtes, unbewährtes, bloß religiöses Ja hören. Besser, wir gehen traurig aber rechtzeitig davon, weil wir allzu viele Güter haben, als daß wir mit unzähligen Großen und Größten der Religions- und Kirchengeschichte mitgehen, um tatsächlich doch nicht mitzugehen. Das ewige vermeintliche Besitzen, Schmausen und Austeilen, diese verblendete Unart der Religion, muß einmal aufhören, um einem ehrlichen grimmigen Suchen, Bitten und Anklopfen Platz zu machen.

Unter diesem Vorbehalt, im Bewußtsein, daß wir etwas sagen, das wir nicht wissen, das nur wahr *ist*, indem es wahr *wird*, sei das Blatt jetzt auch noch gewendet, sei auch der letzte Hinweis der Bibel (als Hinweis!) ausgesprochen und aufgenommen. Ja, der Gott Moses und Hiobs, der furchtbare Gott von Gethsemane und Golgatha, ist die Liebe. Wind und Erdbeben und Feuer gehen vor dem Herrn her, aber der Herr ist nicht im Winde, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. „Nach dem Feuer kam ein still-sanftes Sausen." *Nach* dem Feuer? Ja, dem Elia, dem Menschen kommt *nachher* zum Bewußtsein, was in Gott vorher ist. *Hinter dem menschlich Letzten steht das göttlich Erste.* Wie die Ähre aufschießt aus dem in der Erde sterbenden Weizenkorn, wie das Kind hervorgeht aus dem leidenden Mutterleib, wie der Begriff, das Gesetz, aufspringt aus dem Chaos der Anschauung, der Erfahrung, ihr Ergebnis scheinbar, in Wahrheit, etwas ganz Neues, das alle Erfahrung erst möglich macht und konstruiert, so steht das göttliche Erste da jenseits des menschlich Letzten, seine Erfüllung, seine Bejahung und zugleich seine Umkehrung, seine Aufhebung. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Der die Patriarchen, ohne ihnen Ruhe zu gönnen, zu Pilgern und Fremdlingen macht, ist auch ihr Schild und ihr sehr großer Lohn. Die sich hergeben, Propheten des Gerichts und des Unheils zu sein, werden eben dadurch legitimiert und ausgerüstet als Boten der Gnade und des Heils. Der aus der Tiefe zum Herrn ruft, findet den Mut zum: „Dennoch bleibe ich stets bei dir!" Da Hiob dem Behemoth und Leviathan ins Gesicht gesehen, wird sein Gefängnis gewendet. In einer letzten schwersten Beunruhigung liegt die erste tatsächliche Ruhe. Die letzte, radikalste Frage ruft der ersten wirklichen Antwort. Aus einem letzten tödlichen Erschrecken hervor kann es zum erstenmal im Ernst heißen: Friede sei mit euch! Der letzte Tag des Men-

schen wird zum ersten Gottestage. Beim Schall der letzten Posaune, sagt Paulus, wird es geschehen, daß die Toten auferstehen unverweslich, und sie werden verwandelt werden.

Auferstehung ist Gottesherrschaft. Auferstehung, Gottesherrschaft ist der Sinn des Lebens Jesu vom ersten Tag seines Auftretens an. „Jesus ist der Siegesheld!" hat der alte Blumhardt gesungen, und das ist's. Er ist der Herold des göttlichen Willens, der Kämpfer für die göttliche Ehre, der bevollmächtigte Träger göttlicher Gewalt. Jesus hat mit Religion einfach nichts zu tun. Der Sinn seines Lebens ist die Aktualität dessen, was in keiner Religion aktuell ist, die Aktualität des Unnahbaren, Unfaßbaren, Unbegreiflichen, die Realisierung der Möglichkeit, die nicht in Betracht kommt: „Siehe, ich mache alles neu!" Es gibt kaum ein Wort Jesu, das nicht Zeugnis ablegte von dem Ungestüm dieser Tendenz. Jesu Tod offenbart ihren grundsätzlichen Radikalismus. „Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod." Die Grenze unsres Daseins ist erreicht; begrenzt in Gott, ist es begriffen bestimmt, beherrscht von Gott. Nicht ignoriert, nicht beseitigt, nicht ausgetilgt, nicht disqualifiziert wird die Wirklichkeit, sondern qualifiziert, erkannt in ihrem Sinn, zurückgegeben ihrer Bestimmung, indem sie von der Wahrheit angegriffen und aufgerollt wird. Die Wahrheit gibt ihre fremde, spröde, transzendente Stellung gegen über der Wirklichkeit auf. Sie „spielt" wieder auf dem Erdboden, wie es Sprüche 8 heißt, als die lebendige Dialektik aller Weltwirklichkeit, indem sie ihre vermeintlichen Antworten in Frage stellt und ihre tatsächlichen Fragen beantwortet. Der Geist in allem Geistigen, das Humane in der Humanität, die Schöpfung im Kosmos, die Überlegenheit Gottes — das alles als kritische Potenz, als erlösende Bewegung, als klar werdender Sinn, als vorwärtsdrängende, Bedeutung gewinnende Erkenntnis verstanden — das ist Ostern.

Auferstehung ist Ewigkeit. Ist die Herrschaft Gottes der Sinn der Zeit, so ist sie eben darum nicht in der Zeit, kein zeitliches Ding neben andern. Was in der Zeit ist, das hat die Grenze des Todes noch nicht erreicht, das ist auch noch nicht von Gott begriffen und beherrscht. Es muß noch sterben, um zum Leben einzugehen. Der Augenblick, da die letzte Posaune geblasen wird, da die Toten auferstehen und die Lebenden verwandelt werden, dieser Augenblick der Zeit, auch nicht ihr letzter Augenblick, sondern ihr τέλος, ihr

unzeitliches Ziel und Ende. Es kommt ἐν ἀτόμῳ, sagt Paulus, in einem unteilbaren, unzeitlichen, ewigen Nu und Jetzt. Ist's Gestern, Morgen, Heute? Ist's Immer? Ist's Nimmer? Wir können auf das alles mit Ja und Nein antworten. Denn unsere Zeit ist in Gottes Händen, aber Gottes Zeit ist nicht in unsern Händen. Alles Ding hat seine Zeit, aber alles Ding will auch seine Ewigkeit haben. Den Tag aller Tage, den Tag Jesu Christi, sah schon Abraham. Mag es sich mit dem historischen Jesus verhalten, wie es will, Jesus der Christus, des lebendigen Gottes Sohn, gehört weder der Historie noch der Psychologie an; denn was historisch und psychisch ist, das ist eben als solches auch verweslich. Die Auferstehung Christi oder, was dasselbe sagt: seine Wiederkunft, sie ist kein geschichtliches Ereignis; die Historiker mögen sich beruhigen, wenn sie es nicht vorziehen, sich höchstlich dadurch beunruhigen zu lassen, daß es sich gerade hierum das Ereignis handelt, das allein uns veranlassen kann, von einem wirklichen Geschehen in der Geschichte zu reden. Der unverstandene Logos kann es ertragen, unterdessen im Schandenwinkel des Mythos zu stehen. Besser das, als daß er durch historisierende Verständigkeit seines Ewigkeitscharakters entkleidet wird. Anbruch der neuen Weltzeit, Herrschaft dessen, der da war und ist und kommt — das ist Ostern.

Auferstehung ist die neue Welt, die neu bestimmte und geartete Welt. Die Aufdeckung des Sinns der Welt, ihr aus dem Tode hervorgehendes Leben, die Erkenntnis ihres Ursprungs in Gott kraft unsres eigenen — das ist ein prinzipiell revolutionärer Vorgang, das ist nicht Fortsetzung eines Gegebenen, Gewordenen, Bestehenden geistiger oder natürlicher Art, sondern neue Schöpfung. Die Wirklichkeit, auch die entwicklungsmäßig, reformfreudig, optimistisch verstandene Wirklichkeit, sie wird durch die Wahrheit nicht bestätigt noch verklärt, sie wird im Lichte der Wahrheit eine neue Wirklichkeit. Qualiter? totaliter aliter! „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch. Was vom Geist geboren wird, das ist Geist." Da sind keine Übergänge, Vermischungen, Zwischenstufen. Da ist lauter Wendung, Entscheidung, neue Einsicht. Es darf also nicht verschwiegen werden, daß das, was uns die Bibel jenseits der Gräber zu zeigen hat, in der Tat das schlechthinnige, das absolute Wunder ist. Die Wunder der Bibel sind nur Illustrationen des Wunders, um so sprechender, je mehr wir uns der Tragweite der Möglichkeit neuer Ordnung von der sie sprechen, bewußt werden. Im übrigen gilt von ihnen was von der Auf-

stehung überhaupt gilt: daß es keinen Sinn hat über ihre Geschichtlichkeit und Möglichkeit auch nur zu reden. Sie erheben auf beides keinen Anspruch. Sie signalisieren das Ungeschichtliche, das Unmögliche, die kommende neue Weltzeit. Mirakel, relative Wunder, Ausnahmen oder seltene Spezialfälle innerhalb der Welt die wir kennen, sollen sie am allerwenigsten sein. Die Bibel ohne das absolute Wunder aber ist eben nicht die Bibel. Über die in dieser Beziehung gereinigten, dem Kulturmenschen annehmbar gemachten Jesusbilder wird noch einmal ganz anders gelächelt werden, als das 18. und 19. Jahrhundert über die Wundergeschichten gelächelt haben. Der höchste Ausdruck des totaliter aliter, das sich in der Bibel zu Worte meldet, ist die Predigt von der Vergebung der Sünden. Mir ist, wenn wir bei der Sache sind, müßten wir über dieses Wort „Vergebung" noch mehr staunen als über die Auferweckung des Lazarus. Dieses Wort ist ein unerhört neuer Faktor in der praktischen Lebensrechnung. Mitten im Feld der sittlich-politischen Wirklichkeit die Neukonstituierung des sittlichen Subjekts durch seine Einbeziehung in die Ordnung des Himmelreichs, durch sein zu Gott Gerechnet-werden, die Erkenntnis des Anfangs des Guten mitten im Bösen, die Begründung einer königlichen Freiheit des Menschen durch die königliche Freiheit Gottes, die Möglichkeit, das Nächste und das Fernste von Gott aus zu begreifen, das Größte und das Kleinste zu Gottes Ehre zu tun, die Guten nicht allzu sehr preisen und die Bösen nicht allzu sehr verdammen, sondern Beide als Brüder vereinigt im versöhnenden Lichte Gottes zu sehen, der Mensch in seiner ganzen Gebundenheit, Beschränktheit und Vorläufigkeit gleichzeitig „in der allerexklusivsten Weise" auf Gott gestellt, durch Gott beunruhigt und von Gott getragen, die Einfalt und Universalität der Gnade — wer kommt denn etwa damit? Ist denn etwa das psychologisch abzuleiten, nachzuweisen und anschaulich zu machen? Steht nicht auch das außerhalb aller Geschichte, ein schlechthinniges Novum und Urdatum, wo immer seine Spuren erkennbar sind? Gerade das ist's das unbegründbare und unerreichbare Novum als Eingang, προσαγωγή, als Verheißung, als aufs vollkommen Andre gerichtete Bewegung unsres Daseins verstanden — das ist Ostern.

Auferstehung ist eine neue Leiblichkeit. Wir müssen auch diese ungewohnte aber unentbehrliche Linie wenigstens andeuten. Ein Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren, darum auch eine Erlösung, Erlösung auch unsres Leibes. Das

Seufzen der Kreatur kann ihm nicht verborgen bleiben. Wie sie teilnimmt an der Unbegreiflichkeit, der Sinnwidrigkeit, der Finsternis unsres Daseins, so auch an der neuen Möglichkeit jenseits der Grenzen unsres Daseins. Die Einheit des Schöpfers und des Erlösers ist der Geist. In der Kraft des Geistes ist Christus auferstanden von den Toten. Um des Geistes, um der Einheit Gottes willen betont die Bibel die Leiblichkeit der Auferstehung, der neuen Welt. Ein Wechsel der Prädikate vollzieht sich zwischen dem Gesätwerden in Verweslichkeit und dem Auferstehen in Unverweslichkeit (oder anders ausgedrückt in der Erkenntnis Gottes). Das Subjekt beharrt. Ist aber das Subjekt von Neuem d. h. aber „von oben", ἄνωθεν, geboren, erkennt es sich selbst in Gott, so kann letztlich kein „von unten" an ihm übrig bleiben. Alles Ding wartet auch seiner Ewigkeit. Es kann das Verwesliche nicht ererben die Unverweslichkeit; es ist aber alles Verwesliche in einer Strömung der Unverweslichkeit entgegen und kein Härlein auf unserm Haupte, das da nicht mit möchte. Es muß anziehen, dieses Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit, so gewiß es verweslich ist, so gewiß es sterben muß. Die Beziehung unsres ganzen Daseins auf Gott, das Begreifen der Länge und der Breite, der Tiefe und der Höhe, die Bedeutung aller Erscheinungen, nicht als bloße Erscheinungen, sondern als Erscheinungen der Idee, als Werke des Schöpfers, der, was er erschaffen hat, auch erhalten will — das Alles wiederum als vernünftiger Akt, als handelndes Bewußtsein, als Glaube und Tat — das ist Ostern.

Noch ein Letztes bleibt zu sagen: Auferstehung ist das eine Erlebnis des Menschen. Ich darf hoffen, vor Mißdeutungen geschützt zu sein. Das wirkliche Erlebnis fängt dort an, wo unsere vermeintlichen Erlebnisse aufhören, in der Krisis unserer Erlebnisse, in der Furcht Gottes. In Gott aber kommt das Individuum mit seinem höchst persönlichen Leben wie zu seiner Pflicht, so zu seinem Recht. „Wer seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie gewinnen." Die biblische Geschichte ist nur insofern auch Naturgeschichte, Geistesgeschichte, Weltgeschichte, als sie zuerst und vor allem Menschengeschichte ist. Gott ist das Subjekt dieser Geschichte, er allein, aber Gott hinter, über dem Menschen als das Element, in dem der Mensch ursprünglich lebt, webt und ist und der vom Menschen soll gesucht und gefunden werden, der dem Menschen des Geistes Erstlinge verleihen will. In Christus

als dem Menschensohn sind alle Dinge, die himmlischen und die irdischen zusammengefaßt. Dem Menschen ist die Ewigkeit ins Herz gegeben und der neue Mensch ist's, der angezogen werden soll, der nach Gott geschaffene. Nicht der Kosmos, nicht die Geschichte im allgemeinen, auch nicht die sog. Menschheit als Haufe oder Gebäude, als Strom oder Bewegung, auch nicht die organisierten oder unorganisierten Massen der Völker, Klassen und Parteien, sondern durchaus der einzelne Mensch, der an der Natur und in der Geschichte, als leidendes, handelndes und erkennendes Subjekt der Gesellschaft, tragend ihre Not und sich freuend ihrer Hoffnung sich selbst in Gott erkennt, das Gottfürchtende Individuum ist das erste Bewegte. Du bist der Mann, du bist gemeint, dich geht's an, dir ist's verheißen und an dir soll es sich erfüllen, du mußt glauben, du mußt wagen, von dir ist ὑπομονή, Beharrlichkeit gefordert, du bist der Schauplatz, wo es sich entscheidet, wenn von der Auferstehung, wenn von Gott die Rede ist. Zuschauer Gottes gibt es nicht, so sicher es keine zudringlichen Mitarbeiter Gottes gibt. Es könnte aber Kinder Gottes geben, die aus seiner Gnade sind, was sie sind. Dieses unser Sein aus Gott, das immer noch nicht erschienen ist, dieses unser, mein und dein, Erlebnis, das zum Erlebnis Gottes immer nur werden möchte — das ist Ostern.

Haben wir schon zu viel gesagt? Wir wissen, daß jedes Wort, das wir in dieser Richtung sagen, zu viel gesagt sein kann. Es könnten aber auch die radikalsten, umfassendsten Worte in dieser Richtung zu wenig gesagt haben. Die Bibel sagt uns bald mehr, bald weniger je nach dem Vielen oder Wenigen, das wir zu hören, in Tat und Wahrheit umzusetzen vermögen. Mit der Frage der Erwählung haben wir begonnen. Es scheint, daß wir mit ihr auch schließen müssen. Der vorletzte biblische Ausblick wendet sich jedenfalls notwendig zum erneuten Einblick in die Problematik unseres eigensten Daseins. Aber die Wurzel auch dieser, gerade dieser Beunruhigung ist in Gott. Von ihm umschlossen und getragen ist unser Suchen wie unser Irren, unser Stehen wie unser Fallen, unser Erinnern wie unser Vergessen, unser Ja wie unser Nein. Er weiß, was für ein Gemächte wir sind, er gedenket daran, daß wir Staub sind. Wir sind erkannt, ehe wir erkannt haben. Das ist weder zu viel noch zu wenig gesagt. Und das ist auf alle Fälle der letzte biblische Ausblick.

Not und Verheißung der christlichen Verkündigung.

Die freundliche Einladung, die Herr Generalsuperintendent D. Jacobi zur heutigen Tagung an mich hat ergehen lassen, enthielt die Aufforderung, Ihnen eine „Einführung in das Verständnis meiner Theologie" zu bieten. Es macht mich immer ein wenig verlegen, so ernsthaft von „meiner Theologie" reden zu hören. Nicht etwa darum, weil ich meinte, was ich treibe, sei etwas Anderes, Besseres als eben schlecht und recht Theologie. Die Kinderkrankheit, mich der Theologie zu schämen, meine ich einigermaßen überstanden zu haben. Einige von Ihnen kennen sie vielleicht auch und haben sie vielleicht auch schon überstanden. Wohl aber darum, weil ich mich etwas betroffen fragen muß, in was denn eigentlich meine Theologie bestehen möchte, wo denn nun die Kathedrale oder Festung sein könnte, die diesen Namen verdiente und in deren Verständnis ich Sie — an Hand eines Grundrisses etwa — „einführen" könnte. Ich habe genug darunter zu seufzen, daß es so ist, aber ich muß Ihnen offen gestehen, daß das, was ich „meine Theologie" allenfalls nennen kann, wenn ich genau zusehe, schließlich in einem einzigen Punkt besteht und das ist nicht, wie man es von einer rechten Theologie als Mindestes verlangen dürfte, ein Standpunkt, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen kann, ein Gesichtspunkt bloß. Alles übrige, was zu einer rechten Theologie gehört, ist bei mir ganz in den Anfängen und ich weiß nicht, ob ich je darüber hinauskommen werde, ja ob ich es nur wünschen soll, darüber hinauszukommen. Ich maße mir also wirklich nicht an, dem, was die großen ehrwürdigen Schöpfer theologischer Programme und Systeme geleistet haben und noch leisten, etwas Ebenbürtiges oder auch nur Kommensurables zur Seite zu stellen. Fassen Sie meinen Beitrag zur theologischen Diskussion und auch das, was ich heute sagen möchte, nicht als ein Konkurrenzunternehmen zur positiven,

---

Vortrag für einen Pfarrertag in Schulpforta im Juli 1922.

liberalen, Ritschl'schen oder religionsgeschichtlichen Theologie auf, sondern als eine Art Randbemerkung und Glosse, die sich mit jenen allen in ihrer Weise verträgt und auch nicht verträgt, die aber nach meiner eigenen Überzeugung ihren Sinn in dem Augenblick verliert, wo sie mehr als das sein, wo sie Raum ausfüllend als neue Theologie neben die andern treten wollte. Sofern Thurneysen, Gogarten und ich wirklich im bekannten Sinn des Worts „Schule machen" sollten, sind wir erledigt. Meine Meinung ist wirklich die, es möchte jedermann in seiner Schule und bei seinen Meistern bleiben, nur vielleicht als Korrektiv, als das „bißchen Zimt" zur Speise, um mit Kierkegaard zu reden, sich gefallen lassen, was allenfalls in jener Randbemerkung Erhebliches enthalten ist. „Meine Theologie" verhält sich zu den andern richtiggehenden Theologien etwa so wie die Brüdergemeinde zu den andern richtiggehenden Konfessionen und Kirchengemeinschaften; sie will jedenfalls auch keinen neuen eigenen Tropus bilden. Aber nun muß ich schon die zweite Bitte aussprechen, es mir auch nicht als Hochmut und Einbildung auszulegen, wenn ich mich so weigere in die Reihe gestellt zu werden. Ich weiß ja, daß man nicht in der Luft stehen kann, sondern, ob man will oder nicht und wäre es auch nur mit einem Fuß, immer irgendwo auf der Erde steht. Ich weiß, daß ich nicht der erste und nicht der einzige bin, dem eine theologia viatorum quer hindurch durch die vorhandenen theologischen Möglichkeiten zur Linken, zur Rechten und in der Mitte, alle verstehend, alle umfassend und alle überwindend als das Ziel seiner Sehnsucht vorschwebt. Wer möchte heute nicht irgendwie „über den Richtungen" stehen? Ich weiß auch das, daß es noch keinem von diesen wirklichen oder vermeintlichen theologi viatores — wenn die Götter ihn nicht so sehr liebten, um ihn früh sterben zu lassen — gelungen ist, seinen Lauf zu vollenden, ohne daß er eben doch, wenn auch nicht eine Kathedrale oder Festung, so doch ein Zigeunerzelt irgendwo errichtet hätte, das dann, ob es ihm recht war oder nicht, statt als Glosse als Text, als eine neue Theologie aufgefaßt worden ist. Kierkegaard selber, diesem verwegensten Springer auf dem Schachbrett, ist es nicht anders ergangen. So werden „wir" es uns wohl gefallen lassen müssen, daß in den Augen Vieler auch jetzt nichts weiter geschieht, als daß eine etwas wunderliche weitere Theologie auf den Plan getreten ist, geistigen Raum ausfüllend, historische Breite gewinnend, fragwürdig genug neben ihren alten und neuen, so viel stattlicheren Nachbarn, wahr-

scheinlich so etwas wie mystischer oder auch biblizistischer Neu-Supranaturalismus, um nicht zu sagen Neu-Marcionitismus. Wir können nicht verhindern, daß es so aussieht, wir können nur, wenn es sich darum handeln sollte, das, was man da sieht, verstehen zu wollen, versichern, daß wir nicht von der Absicht und Vorbereitung eines solchen Schul- und Systembaus herkommen, sondern — nun eben von der „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung", von der ich heute zu Ihnen sprechen möchte.

Darf ich Ihnen das etwas erklären? Es gehört zur Sache. Ich war 12 Jahre Pfarrer wie Sie alle und hatte meine Theologie, nicht die meinige natürlich, sondern die meines unvergessenen Lehrers Wilhelm Herrmann, aufgepfropft auf die mit meiner Heimat gegebene und mehr unbewußt als bewußt übernommene reformierte Richtung, die ich ja heute auch von Amts wegen zu vertreten habe und gerne vertrete. Unabhängig von diesen meinen theologischen Denkgewohnheiten bin ich dann durch allerlei Umstände immer stärker auf das spezifische Pfarrerproblem der Predigt gestoßen worden, suchte mich, wie Sie das ja sicher alle kennen, zurecht zu finden zwischen der Problematik des Menschenlebens auf der einen und dem Inhalt der Bibel auf der andern Seite. Zu den Menschen, in den unerhörten Widerspruch ihres Lebens hinein sollte ich ja als Pfarrer reden, aber reden von der nicht minder unerhörten Botschaft der Bibel, die diesem Widerspruch des Lebens als ein neues Rätsel gegenübersteht. Oft genug sind mir diese beiden Größen, das Leben und die Bibel, vorgekommen (und kommen mir noch vor!) wie Skylla und Charybdis: Wenn das das Woher? und Wohin? der christlichen Verkündigung ist, wer soll, wer kann da Pfarrer sein und predigen? Ich bin überzeugt, Sie alle kennen diese Lage und diese Plage. Viele von Ihnen kennen sie vielleicht sch weigend viel tiefer, stärker und lebendiger als ich und ihnen habe ich eigentlich heute nichts Wesentliches zu sagen, sie sind in meine Theologie schon eingeführt. Während sie schwiegen, habe ich geredet. Schweigen hat seine Zeit und Reden hat seine Zeit. Ich überschätze den Wert der Möglichkeit das Reden zu wählen nicht, habe mir auch schon gewünscht, geschwiegen zu haben. Aber es war nun einmal so: die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel verdichtete sich bei mir zu jener Randbemerkung zu aller Theologie, zuletzt in der voluminösen Form eines ganzen Römerbriefkommentars und ähnlich ist es meinen Freunden

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ergangen. Nicht als ob ich etwa einen Ausweg gefunden hätte aus jener kritischen Situation, gerade das nicht, wohl aber wurde mir eben diese kritische Situation selbst zur Erläuterung des Wesens aller Theologie. Was kann Theologie anderes sein als der Ausdruck dieser auswegslosen Lage und Frage des Pfarrers, die möglichst wahrhaftige Beschreibung des Gedränges, in das der Mensch kommt, wenn er an diese Aufgabe sich heranwagt, ein Ruf also aus großer Not und großer Hoffnung auf Errettung? Was kann sie anderes tun zur Erfüllung ihrer kultuellen Aufgabe sowohl — und Theologie hat eine solche — wie ihrer pädagogischen, den ahnungslos-ahnungsvollen Jünglingen gegenüber, die beschlossen haben „Pfarrer zu studieren", wie man bei uns sagt — was kann sie anderes tun, als sich bei der Bearbeitung ihrer traditionellen historischen, systematischen und praktischen Stoffe dieses ihres innersten wahrhaftigsten Wesens immer wieder bewußt zu werden? Oder welche Situation ist etwa für den Beruf, auf den sie vorbereiten will, bezeichnender als diese? Aber wie kommt es nun, daß man dem theologischen Betrieb so wenig anmerkt davon, daß er auf diesen Beruf, der in diese Situation führt, vorbereitet? Wie kam es nur, mußte ich mich fragen, daß das schon mit der Existenz des Pfarrers gesetzte Frage- und Ausrufezeichen in der Theologie, die ich kannte, sozusagen gar keine Rolle spielte, so daß ich, als ich Pfarrer wurde, von der Wahrheit überfallen werden mußte wie von einem gewappneten Mann? War denn meine Frage wirklich nur meine Frage und wußten denn etwa andre den Ausweg, den ich nicht fand? Ich sah sie wohl Auswege gehen, aber solche, die ich als Auswege nicht anerkennen konnte. Aber warum suchten dann die mir bekannten Theologien jene Situation, wenn sie sie überhaupt berührten, als erträglich und überwindbar darzustellen, statt sie vor allem einmal zu begreifen, ihr ins Gesicht zu sehen und — dabei vielleicht zu entdecken, daß der Theologie eigenster Gegenstand sich gerade in dieser Situation in ihrer ganzen Unerträglichkeit und Unüberwindbarkeit manifestiert? Sollte es sich nicht lohnen, fragte ich mich weiter, sich zu überzeugen, was für ein Licht alle Theologie gerade von hier aus empfängt? Wäre es der Theologie nicht zu ihrem eigenen Heil besser, sie wollte am Ende nichts anderes sein als das Wissen um die not- und verheißungsvolle Lage und Frage des christlichen Verkündigers? Müßte sich nicht alles Weitere von selbst aus diesem Wissen ergeben? Bedrängt von

dieser Frage — und ich frage nochmals: ist das bloß meine zufällige Frage? — habe ich mich seinerzeit an die Arbeit am Römerbrief gemacht, die anfänglich nur ein Versuch sein sollte, mich mit mir selbst zu verständigen. Natürlich steht nun sehr viel scheinbar ganz anderes in dem Buch: neutestamentliche Theologie, Dogmatik, Ethik, Philosophie. Aber am besten verstehen Sie es dann, wenn Sie aus allem immer wieder den Pfarrer heraushören, mit seiner Frage: was heißt predigen? und — nicht: wie macht man das? sondern: wie kann man das? Das andre, was darinsteht, ist schon Reflex, nicht selber das Licht, auf das ich mich hingewiesen sah und hinweisen möchte. Und so kam es denn zu dem, was sich jetzt als „meine Theologie", sagen wir einmal als „Theologie des Korrektivs" schon ein wenig breit machen will. — Ich sage Ihnen das alles nicht, um Sie mit meiner Biographie zu behelligen, sondern um Ihnen zu zeigen, inwiefern meine Absicht, wenigstens primär, nicht eine neue Theologie, sondern eine sozusagen von außen an die Theologie herankommende Beleuchtung ist und zwar eine Beleuchtung gerade von dorther, wo Sie, vielleicht nicht als Theologen, aber sicher als Pfarrer ohnehin stehen. Es scheint mir, es könne gar nicht anders sein, als daß wir uns heute verstehen, wenn Sie mir zunächst einmal dies Eine abnehmen, daß ich im Grunde, wohlverstanden, wenn Sie den Humor haben, über einiges Zufällige freundlich hinweg zusehen, nicht mit einer neuen erstaunlichen Theologie bewaffnet daherkomme, sondern, welches auch Ihre Theologie sein möge, einfach mit Verständnis und Teilnahme für Ihre Lage als Pfarrer neben Sie treten möchte. Fassen Sie es darum richtig auf, wenn ich heute mehr als Pfarrer zu Kollegen, denn als Professor zu Ihnen rede. Nach der Lage der Sache ist zweifellos das die sinngemäße Ausführung des mir gewordenen Auftrags. Habe ich nicht nur einen Gesichtspunkt, sondern etwa auch einen Standpunkt, so ist es einfach der wohlbekannte des Mannes auf der Kanzel, vor sich die geheimnisvolle Bibel und die geheimnisvollen Köpfe seiner mehr oder weniger zahlreichen Zuhörer — ja was ist nun geheimnisvoller? Auf alle Fälle: Was nun? Wenn es mir gelingen sollte, Ihnen dies „Was nun?" in seinem ganzen Gehalt wieder einmal akut in Erinnerung zu rufen, so habe ich Sie nicht nur für meinen Standpunkt, der ja ohnehin der Ihrige ist, sondern auch für meinen Gesichtspunkt gewonnen, was Sie auch von meiner Theologie halten mögen.

Wenn am Sonntag Morgen die Glocken ertönen, um Gemeinde und Pfarrer zur Kirche zu rufen, dann besteht da offenbar die *Erwartung* eines großen bedeutungsvollen, ja entscheidenden *Geschehens*. Wie stark diese Erwartung in den etwa beteiligten Menschen lebt, ja ob da überhaupt Menschen sind, die sie bewußterweise hegen, darauf kommt jetzt gar nichts an. Die Erwartung besteht, sie liegt in der ganzen Situation. Da ist eine uralte ehrwürdige *Institution*, oft und schwer angegriffen von außen und noch öfter und schwerer kompromittiert von innen, aber von unverwüstlicher Lebens- oder sagen wir Daseinskraft, wandlungsfähig und beharrlich zugleich, altertümlich und in der Regel auch modern (was jeweilen gerade modern heißt), obwohl sie beides nicht gerne Wort haben will, den schwersten intellektuellen, politischen, sozialen und sogar religiösen Erschütterungen bis jetzt siegreich gewachsen — und wie sollte sie es nicht auch in Zukunft sein? Ihr Vorhandensein begründet auf einen Anspruch, der in groteskem Widerspruch zu stehen scheint mit den Tatsachen und dessen Berechtigung und Möglichkeit doch eigentlich nur ganz Wenige und wenig Beachtliche etwa laut und unzweideutig und restlos zu leugnen wagen. Da ist ein *Gebäude*, dessen Bauart schon, auch abgesehen von den Symbolen, Bildern und Geräten, mit denen es geschmückt ist, in der Sprache alter oder neuer Architektenkunst verrät, daß es als Schauplatz außerordentlicher Dinge gedacht ist. Da sind *Menschen*, nur 2—3 vielleicht, wie es ja hierzulande vorkommen soll, aber vielleicht auch einige Hundert, die, von einem merkwürdigen Instinkt oder Willen getrieben, diesem Gebäude zuströmen, wo sie — *was* suchen? Befriedigung einer alten Gewohnheit? Ja, aber woher diese alte Gewohnheit? Unterhaltung und Belehrung? Eine sehr merkwürdige Unterhaltung und Belehrung auf alle Fälle! Erbauung? Ja, so sagt man, aber was heißt Erbauung? Wissen sie es etwa? Oder wissen sie sonst, warum sie da sind? Jedenfalls sie sind da — und wenn es nur ein altes Mütterchen wäre — und ihr Dasein schon weist hin auf ein Geschehen, das sie erwarten oder doch zu erwarten scheinen, das hier mindestens, wenn denn alles tot und ausgestorben sein sollte, früher einmal erwartet worden ist. Und da ist vor allem ein *Mann*, auf dem die Erwartung des da scheinbar bevorstehenden Geschehens in ganz besonderer Weise zu ruhen, zu lasten scheint, nicht nur weil er die Technik dieses Geschehens studiert hat und beherrschen sollte, nicht nur weil er von der Gesellschaft besoldet und

angestellt oder doch fast widerspruchslos geduldet ist in der Funktion, deren Sinn offenbar dieses Geschehen wäre — nein, da ist nicht nur Mechanik, da ist Freiheit im Spiel, er selbst hat ja diesen Beruf ergriffen, Gott weiß aus was für Verständnissen und Mißverständnissen heraus, aber doch so, daß er seine kurze, seine einzige Lebenszeit nun ganz und gar mit der Erwartung jenes Geschehens verknüpft hat. Und dieser Mann wird nun vor der Gemeinde und für die Gemeinde beten, wohlverstanden: beten — zu Gott! Er wird die Bibel öffnen und Worte voll unendlicher Tragweite daraus zur Verlesung bringen, Worte, die alle auf Gott sich beziehen. Und dann wird er auf die Kanzel steigen und — welches Wagnis auf alle Fälle! — predigen, d. h. aus seinem Kopf und Herzen etwas hinzufügen zu dem, was aus der Bibel verlesen ist, „biblische" Gedanken der Eine nach bestem Wissen und Gewissen, kühn, oder auch matt an der Bibel vorbeiflatternde Gedanken der Andere: es hat ja der eine eine „positive", der andere eine „liberale" Predigt gestern vorbereitet, aber verschlägt es so viel, wenn man den Gegenstand bedenkt? Von Gott scheint ja hier auf alle Fälle, nolens volens vielleicht, die Rede sein zu sollen. Und dann wird er die Gemeinde singen lassen, altertümliche Gesänge voll schwerer, unheimlicher Gedankenfracht, seltsame gespenstische Zeugen der Leiden, Kämpfe und Triumphe der längst entschlafenen Väter, alle an den Rand eines unermeßlichen Geschehens führend, alle, ob Pfarrer und Gemeinde verstehen, was sie singen oder nicht, voll Erinnerung an Gott, immer wieder an Gott. „Gott ist gegenwärtig!" Ja, Gott ist gegenwärtig. Die ganze Situation zeugt, ruft, schreit ja offenbar davon und wenn sie, vom Pfarrer oder von der Gemeinde aus gesehen, noch so fragwürdig, kümmerlich und trostlos wäre, ja dann vielleicht gerade am meisten mehr noch als da, wo Fülle und — menschlich geredet — gutes Gelingen das Problem der Situation halb oder ganz verdecken.

Aber was bedeutet diese Situation? Was ist das für ein Geschehen, auf das die Erwartung, die sich in ihm widerspiegelt, hinweist? Was heißt „Gott ist gegenwärtig!" in diesem Zusammenhang? Offenbar nicht ganz dasselbe, wie wenn wir auf einen blühenden Kirschbaum, auf Beethovens neunte Symphonie, auf den Staat oder auch auf unser und anderer ehrliches Tagewerk

solche Rede anzuwenden uns erlauben. Warum sonst die überflüssige Zurüstung? Warum das Besondere gerade dieser Situation, wenn hier nicht hingezielt wäre auf ein besonderes, spezifisches, kühner gemeintes: „Gott ist gegenwärtig!“ Ist's nicht so: Wenn die Menschen sich in diese Situation begeben, also in die Kirche kommen, dann haben sie, ob sie es wissen oder nicht, Kirschbaum, Symphonie, Staat, Tagewerk und noch einiges andre hinter sich als irgendwie erschöpfte Möglichkeiten. Die Antwort: Gott ist gegenwärtig, die in allen diesen Möglichkeiten zweifellos irgendwie gegeben ist, der Wahrheitsgehalt dieser Dinge, ihr Zeugnis von einem Sinn des Lebens, ist offenbar selbst wieder fraglich geworden, die großen Rätsel des Daseins: die unergründliche Stummheit der uns umgebenden sog. Natur, die Zufälligkeit und Dunkelheit alles dessen, was einzeln und in der Zeit ist, das Leid, das Schicksal der Völker und Individuen, das radikale Böse, der Tod, sie sind wieder da und reden, reden lauter als alles das, was uns versichern möchte, Gott sei gegenwärtig. Nein, die Frage läßt sich nicht mehr unterdrücken, sie wird brennend heiß: Ob's denn auch wahr ist? Wahr die Ahnung von einer Einheit des Zerstreuten, von einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, von einer Gerechtigkeit nicht irgendwo hinter den Sternen, sondern in dem Geschehen, das nun einmal unser Leben ist, von einem Himmel über der Erde: über der Erde ja, aber über der Erde? Wahr die Rede von der Liebe und Güte eines Gottes, der mehr wäre als eines jener freundlichen Götzlein, deren Herkunft so leicht zu durchschauen ist, deren Herrschaft so wenig lang währt? Ob's wahr ist? wollen die Menschen vernehmen, erkennen, wissen und darum greifen sie, nicht wissend, was sie tun nach der unerhörten Möglichkeit zu beten, die Bibel aufzuschlagen, von Gott zu reden, zu hören und zu singen. Darum kommen sie zu uns, begeben sich in die ganze groteske Situation des Sonntagmorgens, die ja nur der potenzierte Ausdruck dieser Möglichkeit ist. Wohlverstanden: vernehmen, erkennen, wissen wollen sie, also nicht nur Behauptungen und Beteuerungen hören und wenn sie noch so innig und begeistert wären. Und vernehmen, erkennen, wissen wollen sie, ob's wahr ist, also nicht irgend etwas anderes, das wie die Katze um diesen heißen Brei herumgeht. Lassen wir uns nicht dadurch irre machen, daß uns dieses Begehren selten oder nie in dieser Dringlichkeit offen entgegen tritt. Das schreien die Menschen natürlich nicht einfach heraus

und am wenigsten uns Pfarrern in die Ohren. Aber lassen wir uns nicht täuschen durch dieses ihr Schweigen, — Blut und Tränen, tiefste Verzweiflung und höchstes Hoffen, leidenschaftliches Verlangen d a s , nein d e n zu fassen, der die Welt überwindet, weil er ihr Schöpfer und Erlöser ist, der Anfang und das Ende, der Herr der Welt, leidenschaftliches Verlangen, sich das W o r t sagen zu lassen, d a s Wort, das Gnade im G e r i c h t verheißt, Leben im T o d e , Jenseits im D i e s s e i t s , G o t t e s Wort — das ist's, was hinter unsern Kirchgängern steht, mag uns das, was sie begehren, in der sog. Wirklichkeit noch so schläfrig, noch so bürgerlich, noch so gewöhnlich vorkommen. Es ist wirklich nicht ratsam, sich an das vorletzte und vorvorletzte Begehren der Menschen zu halten und sie werden uns keinen Dank wissen, wenn wir es tun. Sie erwarten von uns, daß wir sie besser verstehen, als sie sich selber verstehen, ernster nehmen als sie sich selbst nehmen. Nicht dann sind wir lieblos, wenn wir tief hineingreifen in die Wunde, mit der sie zu uns kommen, sondern dann, wenn wir sie bloß betippen als wüßten wir nicht, warum sie zu uns kommen. Nicht dann geben wir uns einer Illusion hin, wenn wir annehmen, daß sie von den letzten schwersten Fragen herkommen, sondern dann wenn wir meinen, sie könnten sich, wenn sie zu uns kommen, wirklich mit vorletzten, leichteren Antworten abspeisen lassen. O ja, sie tun es natürlich vorläufig; sie sind gerührt, erfreut, befriedigt, auch wenn sie das, was sie eigentlich suchen, nicht finden, sondern (in religiösen, christlichen, positiv-christlichen Formen vielleicht) das, was sie im Grund besser auch anderswo finden könnten. Der Katholizismus ist das gewaltige Beispiel dafür, wie es allenfalls gelingen kann, die Menschen hinzuhalten, einzulullen, ihr eigentliches Begehren vergessen zu lassen durch Darbietung einer glücklich gewählten letzten Vorläufigkeit. Aber täuschen wir uns nicht: w i r sind nicht katholisch und unsre Gemeinden auch nicht, wir befinden uns in einem fortgeschrittenen Stadium der Situation, in dem uns die Verabreichung auch der bestgewählten Narkotika trotz aller rückläufigen Erscheinungen nur noch teilweise, nur noch kurzfristig gelingen kann. Glaubt es ihnen n i c h t , den Gutmütigen, die uns versichern daß wir unsre Sache gut gemacht haben, auch dann, wenn unsre ganze Kunst darin bestanden hat, dem Sinn der Situation auszuweichen. Hört n i c h t auf sie, die Ängstlichen, die uns jammernd davor warnen, die Situation doch ja nicht etwa ernst werden zu lassen, doch ja nicht von unserm gewohnten Blind- zum Scharf-

schießen überzugehen! Es ist nicht die Stimme der Kirche Gottes, die aus ihnen redet! Der ernste Sinn der Situation bei uns ist der, daß die Menschen das Wort zu hören begehren, will sagen: die Antwort auf die Frage, ob's wahr ist, von der sie, ob sie es wissen oder nicht, bewegt sind. Die Situation am Sonntag Morgen ist im wörtlichsten Sinn end-geschichtlich, eschatologisch, auch von den Menschen aus betrachtet, von der Bibel vorläufig noch ganz abgesehen; d. h. wenn diese Situation eintritt, dann ist die Geschichte, die übrige Geschichte zu Ende und ein letztes Begehren des Menschen nach einem letzten Geschehen wird nun maßgebend. Verstehen wir dieses letzte Begehren nicht, nehmen wir die Menschen nicht ernst in der Bedrängnis ihrer Existenz, die sie zu uns geführt hat (ich wiederhole es: ernster als sie sich selbst nehmen!), dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie in ihrer Mehrzahl, ohne zu Kirchenfeinden zu werden, allmählich lernen, die Kirche links liegen, uns mit jenen Gutmütigen und Ängstlichen allein zurückzulassen. Ist es etwa nur psychologisch bedingt, wenn immer wieder gerade auch aufgewecktere Pfarrers- und Theologensöhne zu diesem Heer der stillen Flüchtlinge stoßen, oder sollte es nicht auch daher kommen, daß sie aus der Nähe wissen: was man eigentlich sucht, das wird man bei uns schwerlich finden? Habe ich nicht wenigstens teilweise recht, wenn ich sage; Die Menschen sind eben enttäuscht von uns und zwar die Gebildeten und die Ungebildeten, und zwar in ihrem Tiefsten enttäuscht; allzu oft sind sie, vielleicht schon seit Jahrhunderten, abgespeist worden, allzu oft ist, gerade in der wohlgemeinten Absicht, ihnen entgegenzukommen, an ihnen vorbeigeredet worden? Wäre es, statt aus vermeintlicher Menschenliebe auf immer neue Abspeisungen der Enttäuschten zu sinnen, nicht besser, einmal zu überlegen, ob sie nicht darauf warten in der Kirche ganz einfach ernster genommen, besser verstanden zu werden in ihrer großen unstillbaren Lebensunruhe, als es ihnen in der Regel (im Gegensatz zur methodistischen, kommunistischen oder anthroposophischen Versammlung etwa) gerade hier widerfährt? Wunderlich genug, wie sie immer noch dadurch, daß sie sich von uns wenigstens taufen, konfirmieren, trauen und beerdigen lassen, zeigen, daß die Erwartung, die sie auf uns setzen, nicht ganz erloschen ist. Wunderlich genug, daß es immer noch sog. kirchliche Gemeinden und Gegenden gibt. Es wäre uns vielleicht besser, es gäbe sie nicht, damit wir endlich merkten, was die Glocke geschlagen hat. Wir

sollten uns aber durch die Langmut Gottes, die uns Pfarrern vielfach noch in der Langmut, vielleicht auch bloß in der Schläfrigkeit unsres Publikums entgegentritt, nicht abhalten lassen von der Buße, die durchaus auch im Blick auf die Menschen heute das erste Gebot der Stunde sein könnte.

Aber das ist nur die eine Seite der Situation am Sonntagmorgen und die andre ist noch belangreicher. Sie besteht äußerlich darin, daß da die B i b e l aufgeschlagen wird, wenigstens in unsern protestantischen Kirchen. — Es lohnt sich wohl, hier einen Augenblick stehen zu bleiben, und uns klar zu machen, welch unermeßlich Gefährliches damit geschehen ist, daß die Reformatoren es gewagt haben, als Grund und Ziel der Kirche das in der Heiligen Schrift ausgesprochene Wort Gottes zu proklamieren. Wer darüber noch nie g e s e u f z t hat, der hat n i c h t das Recht, reformationsfroh darüber zu j u b i l i e r e n. Denn damit haben uns die Reformatoren auch von der andern Seite den Riegel vorgeschoben, so daß wir mit gutem Gewissen mit vorläufigen Darbietungen uns nicht mehr zufrieden geben können, wie sich unsre Gemeinden im Grund auch nicht damit zufrieden geben. Wie unvergleichlich viel gesicherter, kontinuierlicher und zuversichtlicher geht die andre Kirche ihren Weg, die dieses gefährliche Prinzip des Wortes wohlweislich unentdeckt gelassen hat! Und wir haben durchaus keinen Anlaß, über diese bekannte katholische Sicherheit ohne weiteres die Nase zu rümpfen. Ich denke an das, was mir einst ein Benediktiner aus dem Elsaß aus der Kriegszeit erzählte: Er hat eines Abends als Singmeister seines Klosters eben mit seinen Confratres das Magnifikat intoniert, da durchschlägt plötzlich eine französische Granate das Dach und explodiert mitten im Schiff der Kirche. Aber der Qualm verzieht sich und das Magnifikat wird fortgesetzt. Man darf wohl fragen, ob die protestantische Predigt auch fortgesetzt worden wäre? Haben wir nicht alle, wenn uns unsre Aufgabe als verbi divini ministri, wie wir Reformierten sagen, wieder einmal bedrängte und bedrückte, etwa ein stilles Heimweh empfunden nach den „schönen Gottesdiensten" des Katholizismus und der beneidenswerten Rolle des Priesters am Altar, der, das Sanktissimum hoch erhebend vor allem Volk mit der ganzen Bedeutungsfülle und Kraft, die das dingliche Symbol immer voraus hat vor dem

Symbol des Menschenwortes als solchem, die doppelte Gnade des Opfertodes und der Inkarnation des Gottessohnes nicht nur verkündigt in Worten, sondern sich vollziehen läßt unter seinen Händen, ein creator creatoris? «Le prêtre un autre Jésus Christ!» wie ich einmal bei einer Primiz-Feier wörtlich habe verkünden hören. Wenn wir das auch könnten! Ja, auch dort wird nebenbei die Bibel ausgelegt. Aber wie belanglos, wie wenig sorgenerregend ist die Aufgabe der Predigt, wie ist dort auch das dürftigste Predigtlein zum vornherein gedeckt und gerettet durch den Abglanz des eucharistischen Wunders, in dem es geschieht. Um dieses Wunders willen kommen ja doch die Menschen tatsächlich allein zur Kirche. Wie anschaulich, einleuchtend, geordnet und möglich ist der Weg von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott, den der katholische Pfarrer von diesem Zentrum aus täglich zu gehen und den andern zu weisen hat. Wie glänzend ist dort das Problem gelöst, die Menschen bei tiefstem Verständnis für das, was sie in der Kirche suchen, mit einer letzten enormen Vorläufigkeit hinzuhalten, bei scheinbar größter Erschütterung das Gleichgewicht der Seelen und der Welt tatsächlich nicht zu erschüttern und dabei doch den Anschein zu erwecken, als ob nun das letzte erlösende Wort gesprochen sei. Wer von uns hätte die Stirne, den kerygmatischen Gehalt und Erfolg des katholischen Altarsakraments unter Hinweis auf etwas Besseres, das w i r etwa hätten, in Abrede stellen zu wollen? Wir sind uns doch klar darüber, daß das Bessere, das die Reformation genau an die Stelle der abgeschafften Messe gestellt wissen wollte — unsre Wortverkündigung sein müßte. Denn verbum visibile, gegenständlich verdeutlichte Wortverkündigung ist auch das, was bei uns als Sakrament übrig geblieben ist. Alles hat uns die Reformation genommen und grausam allein die Bibel uns gelassen. Wollen wir das Rad nicht rückwärts drehen, um eine Viertels- oder Achtelsdrehung wenigstens? Ist es nur gewachsene Feinfühligkeit und Duldsamkeit oder nicht auch geschwundene Exusia, wenn wir es heute unterlassen, die päpstliche Messe mit der tapfern Frage 80 des Heidelberger Katechismus eine „Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei" zu nennen? Allzu deutlich verraten ja die bekannten Bestrebungen, die schmale, furchtbar schmale Basis der protestantisch-christlichen Verkündigung zu v e r b r e i t e r n, das Heimweh dem sich viele von uns in nur zu verständlicher Weichmütigkeit überlassen haben. Könnte man, um nur eines zu erwähnen, offener

beweisen, wohin die Reise geht, als durch den doch geradezu humoristischen Vorschlag, die in der Kirche des Wortes schmerzlich empfundene Lücke auszufüllen durch das sog. „Sakrament des — Schweigens"? Ist der tiefe Eindruck, den das schwüle Buch von Heiler über das Gebet unter uns erzielt hat, nicht denkwürdiger als das Buch selbst? Was soll man davon halten, wenn man ernste Männer unter Zurückgehen noch hinter den Katholizismus sogar die Einführung des kirchlichen Tanzes ernsthaft in Erwägung ziehen hört? O die Verlegenheit, aus der das alles stammt, ist nur zu begreiflich. Es ist eine harte Sache, daß die Reformation uns hier einen Riegel vorgeschoben hat, den wir nicht so leicht zurückschieben werden, daß unsre Situation nach einer Vergangenheit von 400 Jahren auch nach dieser Richtung gegeben ist und durch die verschiedenen Weihrauchdämpfe, die man heute wieder aufsteigen lassen möchte, wohl verdunkelt, aber nicht mehr grundsätzlich verändert werden kann, daß die Grenzen, die vom Lande Jahves in das Land Baals hinüberführen, uns wenn auch, wie figura zeigt, nicht hermetisch, so doch immerhin wirksam verschlossen sind, daß die Verkündigung des biblischen Gotteswortes uns nun einmal mit dem ganzen Schwergewicht einer geschichtlichen Realität zugewiesen ist und nicht mehr ganz wird abgeschüttelt werden können. Es ist eine harte Sache, statt in dem heiteren Schein des Mittelalters, wie er etwa vom Schluß von Goethes Faust, zweiter Teil, ausgeht, in dem düstern Schatten der Reformation stehen zu müssen und wäre es auch nur als das Epigonengeschlecht, das wir sind. Ja gerade so hart wie die andre Sache, von der wir vorhin sprachen: daß unsre Zuhörer und Nichtmehr-Zuhörer durchaus mit der Erwartung des Wortes, der Antwort auf die Frage: Ob's wahr ist? uns und unsrer Kirche gegenüberstehen. Skylla und Charybdis, die sich gegenseitig anschauen und zwischen denen wir uns zurechtzufinden haben!

Aber wir müssen uns mit der Seite der Situation, die durch das auf Kanzel und Altar aufgeschlagene Bibelbuch bezeichnet ist, noch etwas näher befassen. Was macht es uns denn so schwer, auf dem Boden des reformatorischen Schriftprinzips zu verharren? Nun nur keine Kleinlichkeiten zur Antwort! Nicht das Alter, die Ferne und Fremdheit der Bibel (etwa die Fremdheit ihrer „Weltanschau-

ung") machen es uns so schwer. Auch nicht die verlockende Konkurrenz, die der Bibel durch Goethe und Schiller, durch Buddha und Nietzsche bereitet sind. In der Regel auch nicht das allzu reichliche Fließen der eigenen Inspiration, die sich durch die biblischen Gedankenbahnen etwa beengt fühlen würde. Nein, die Bibel ist uns unheimlich, weil sie eine neue große (*größere!*) spannungsvolle *Erwartung* in die kirchliche Situation hineinträgt von der *andern* Seite. *Bringt* die Gemeinde primär in die Kirche die große *Frage* des Menschenlebens und *sucht* darauf *Antwort*, so *bringt* die Bibel umgekehrt primär eine *Antwort* und was sie dazu *sucht*, das ist die *Frage* nach dieser Antwort, fragende *Menschen*, die diese Antwort als solche, eben als Antwort auf die entsprechende Frage verstehen, suchen und finden wollen. Auch die Linie, auf der sich die Gedankenwelt der Bibel bewegt, läuft offenbar dort durch, wo eine ganze Reihe großer und wertvoller Möglichkeiten in Frage gestellt sind durch das Übergewicht der negativen Faktoren in der Lebensrechnung, also eben dort, wo wir auf des Menschen Seite die Frage: ob's denn wahr ist? entstehen sehen. Die Bibel überspringt mit unheimlicher Einseitigkeit alle die Stufen des Menschenlebens, wo diese Krisis etwa noch nicht akut ist, wo der Mensch etwa noch in ungebrochener Naivität bei Kirschbaum, Symphonie, Staat, Tagewerk sich der Gegenwart Gottes trösten kann. Sie interessiert sich mit unheimlicher Dringlichkeit erst für *die* Stufe — ist es die höchste oder die tiefste? — wo der Zweifel über ihn gekommen ist. Auch Lob und Dank und Jubel und Gewißheit finden in der Bibel nicht diesseits, sondern jenseits der Linie statt, wo der Mensch ein Suchender, Bittender, Anklopfender geworden ist, wo eben jene hilfesuchende letzte Verlegenheit über ihn gekommen ist, die ihn, sagen wir einmal: in die Kirche führt. Achten Sie darauf — um nur ein zentrales Beispiel zu nennen — wo die Linie der Bibel die menschliche Lebenslinie in den *Psalmen* schneidet, da haben wir die Antwort doch ganz unzweideutig: in Schuldbewußtsein, Krankheit, Bedrängnis durch den persönlichen und durch den Volksfeind, in Ferne von Gott und göttlichen Dingen, in Zweifel und Verzweiflung, in Vergänglichkeit und Sterben. So stellt sich die Bibel zunächst ganz einfach neben den zum Bewußtsein seiner Lage erwachten Menschen und fragt mit ihm — denken Sie an den 42. Psalm, denken Sie an Hiob — *ob's denn wahr ist*, wahr, daß es in dem Allem einen Sinn, ein Ziel und einen Gott

gibt, nachdem diese Gewißheit sonst überall schwankend geworden ist. — Aber in zwei Punkten unterscheidet sich nun die Bibel von dem Bewußtsein jenes erwachenden Menschen. Erstens darin, daß sie seiner Frage erst ihre wirkliche Schärfe und Bedeutung gibt: und das in einer Weise, die doch wohl auch den Erschrockensten, Gedemütigtsten, Verzweifeltsten noch einmal an den Rand eines Abgrundes führt, von dem er nichts ahnte; in einer Weise, daß Freud und Leid, Gutes und Böses, Licht und Finsternis, Ja und Nein, wie wir sie als die Widersprüche unsres Daseins kennen, auf einmal ganz nahe aneinanderrücken und sogar unsre heißeste brennendste Frage, die uns schließlich flehende Hände zu Gott erheben läßt, erblassen und verstummen muß, in einer Weise, daß wir merken müssen: all unser Fragen war erst Vorbereitung und Übung und nun erst fragt es sich, ob wir im Ernst fragen, ob wir nach Gott fragen wollen. Wenn der Dulder Hiob sein Leid klagt, dann meint er offenbar ein Leid, das menschlich gesprochen, kein Ende hat. Wenn Paulus von der Sünde redet, dann meint er damit nicht die Puppensünden, mit denen wir uns plagen, sondern die Sünde Adams, in der wir erzeugt und mit der wir geboren sind, die Sünde, die wir, solange die Zeit währt, nicht ablegen werden. Wenn die Johannesschriften zu sagen wissen von der Finsternis dieser Welt, dann ist das nicht bloß eine von jenen Dunkelheiten, in denen und neben denen es doch noch allerlei freundliche Lichtlein gibt für jeden, der nicht als ganz rabiater Pessimist sich gebärden will, sondern von der Finsternis ist da die Rede, angesichts derer die Frage, ob einer mehr Optimist oder Pessimist sein will, ganz gegenstandslos wird. Und wenn Jesus Christus am Kreuze stirbt, dann fragt er nicht bloß: ob's denn auch wahr ist? sondern: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Man hat gemeint, Jesus entschuldigen zu müssen mit der schwer zu begründenden Ausrede, das sei doch noch nicht der Ausdruck wirklicher Verzweiflung und hat ganz übersehen: das ist nicht weniger, sondern mehr als Zweifel und Verzweiflung, das ist derelictio, Verloren- und Verlassenheit, wie unsre alten Dogmatiker noch gewußt haben. Leiden heißt in der Bibel: an Gott leiden. Sündigen: an Gott sündigen. Zweifeln: an Gott zweifeln. Vergehen: an Gott vergehen. Anders ausgedrückt: Aus der schmerzlichen Einsicht in die Grenzen der Menschheit, die der Mensch im Zusammenhang mit seinen auf- und absteigenden Lebenserfahrungen mehr oder weniger deutlich gewinnen kann,

wird in der Bibel die Botschaft vom Kreuz als der Ordnung des heiligen Gottes, unter die der Mensch jetzt und hier ein- für allemal gestellt ist. Das Kreuz ist die Forderung Gottes, daß wir nach ihm, nach Gott fragen und lebenslänglich, auch wenn alle andern Fragen lösbar wären, dieser Frage uns nicht mehr entwinden und entziehen sollen. Deutlich und immer deutlicher ringt sich in der ganzen Bibel Alten und Neuen Testamentes diese Botschaft ans Licht und wird unzweideutig und unmißverständlich in Jesus Christus. Sie sucht Menschen, die nach Gott fragen können und wollen, die in der Lage sind, ihre kleinen Fragen — und welche werden da nicht klein? — aufgehen zu lassen in der großen Frage, sich unter das Kreuz und d. h. sich vor Gott zu stellen. „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid!" Wozu? „Nehmet auf euch mein Joch!" Das versteht sich nicht von selbst, auch nicht bei den erwachtesten, suchendsten Menschen, daß sie so sehr Mühselige und Beladene sind, daß sie sein Joch, Christi Joch auf sich nehmen. Das haben wir nie begriffen und wenn wir es schon tausendmal begriffen hätten. — Der zweite entscheidende Punkt ist der, daß die menschlichen Lebensfragen auch in ihrer höchsten Form bloß Fragen sind, denen die gesuchte Antwort als ein Zweites, Anderes, das erst dazu kommen muß, gegenübersteht. So dagegen, wie die Bibel die menschliche Lebensfrage faßt, übersetzt in die Frage nach Gott, unter die wir gestellt sind, kann man von „Frage" gar nicht reden und hören ohne schon von Antwort zu hören. Wer sagen kann, da wo die Bibel uns hinführe, sei schließlich nur ein großes Nein zu hören, ein großes Loch zu sehen, der beweist damit nur, daß er dahin noch nicht geführt worden ist. Dieses Nein ist eben Ja. Dieses Gericht ist Gnade. Diese Verurteilung ist Vergebung. Dieser Tod ist Leben. Diese Hölle ist Himmel. Dieser furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene. Und das Wort vom Kreuz als solches ist das Wort vom ewigen Leben. Kein Zweites, Anderes braucht zur Frage hinzuzutreten. Die Frage ist die Antwort. Die Wahrheit und Wirklichkeit, die Begründetheit dieser Umkehrung, die der Sinn der ganzen Bibel ist? Ich weiß keine andere als die Realität des lebendigen Gottes, dessen, der ist, der er ist, des sich selbst Begründenden. Die Bibel verzichtet auf alle Begründetheiten Gottes. Sie bezeugt Offenbarung. Wir sahen seine Herrlichkeit und so sahen wir sie: als die Antwort in der Frage. Wie kann man die Antwort

anders vernehmen, erkennen, wissen als eben so? Aber die Antwort ist das Primäre. Es wäre keine Frage, wenn nicht die Antwort wäre. Nur damit sie dem Menschen wirklich Antwort sein kann, muß sie ihm als Frage begegnen. Gott ist die Fülle des Ja; nur damit wir ihn als Gott verstehen, müssen wir hindurch durch sein Nein. Die enge Pforte führt zum Leben; nur weil sie diese Pforte ist, muß sie so eng sein. „Ich will euch erquicken!" Und „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht. „Nur damit dies an uns wahr werde, müssen wir das Joch und die Last auf uns nehmen. „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich von euch finden lassen! spricht der Herr." Nur der Herr kann so sprechen, kann Suchen und Finden, Frage und Antwort in eins setzen. Die Bibel aber bezeugt, daß er so spricht. — Das ist's also, was die andre Seite der kirchlichen Situation ausmacht. Sagte ich's recht? Es ist die noch größere Erwartung, die durch die Bibel in diese Situation hineingetragen wird. Dies ist die Erwartung: Wo sind die Menschen, die in der Frage der Bibel ihre eigene Frage wiedererkennen und dann in dieser Frage Gottes Antwort: endgültig, erlösend, neuschaffend, belebend, beseligend, Zeit und alles, was in der Zeit ist, in das Licht der Ewigkeit rückend, Hoffnung und Gehorsam erzeugend? Wo sind die Menschen, die Augen haben zu sehen, was kein Auge gesehen, Ohren zu hören, was kein Ohr gehört, Herzen zu fassen, was in keines Menschen Herz gekommen ist? Die Menschen, die den heiligen Geist empfangen wollen und können als Unterpfand dessen, was immer noch nicht erschienen, auch den Kindern Gottes, gerade den Kindern Gottes noch nicht erschienen ist? Die Menschen, die glauben wollen und können in ihrer Not auf Verheißung. Gott erwartet, Gott sucht solche Menschen. Nicht unser Leben, unsre Angelegenheiten, Bedürfnisse und Wünsche sind's, die in der Bibel in Frage stehen, sondern so steht's, daß der Herr Arbeiter sucht in seinen Weinberg. Klein und unbedeutend wahrhaftig ist die Erwartung, die von der Gemeinde in die kirchliche Situation hineingetragen wird, und wenn wir sie noch so tief verstehen, neben der Erwartung, die ebenso stumm wie jene, aber noch ganz anders real von der Seite der aufgeschlagenen Bibel aus besteht. Oder vielmehr: Ist das Erwachen der Menschen, das diese Situation kennzeichnet, groß und bedeutend, dann im Lichte dessen, was Gott da erwartet. Darum ist das menschliche Erwarten ernst zu nehmen, kann nicht ernst genug

genommen werden, weil es eine Abschattung ist des großen Erwartens, mit dem Gott hier zuerst auf dem Plan ist. Das ist eine unheimliche Situation, wer wollte das verkennen? Wohl begreiflich, daß wir ihr ausweichen möchten. Aber wir werden nicht wider den Stachel löcken können: gerade nach der Seite, von woher das Unheimliche in diese Situation ursprünglich kommt, gerade nach der Seite der Bibel sind *wir*, ich wiederhole es, durch das was vor 400 Jahren über die Christenheit gekommen ist, festgelegt.

Das Geschehen, auf das diese Erwartung von beiden Seiten gerichtet ist, ist die christliche Verkündigung. Und der Mann, der bei diesem Geschehen zwar nicht im Mittelpunkt, wohl aber an vorderster, exponiertester Stelle steht, ist der christliche Verkündiger, der Pfarrer. Er ist doch, von den Menschen aus gesehen, die am Sonntag in die Kirche kommen oder auch nicht kommen, jedenfalls der Erste, der ihnen *Antwort* geben und er ist, von der Bibel aus gesehen, der Erste, der bereit sein müßte, sich unter Gottes *Frage*, in das Fragen nach Gott hineinzustellen, ohne das Gottes Antwort für uns nicht wahr werden kann. Würde er das tun: Antworten auf das, was die *Menschenfragen*, aber antworten als ein selber *von Gott gefragter* Mensch, ja dann dürfte man wohl sagen, daß er — Gottes Wort redet, das die Menschen bei ihm suchen und das Gott ihm zu reden aufgetragen hat. Denn als wirklich von Gott gefragter und nach Gott fragender Mensch würde er ja Gottes Antwort wissen und so den Menschen Antwort geben können, diesen Menschen, die ja mit *ihrer* Frage gerade auf *Gottes* Antwort warten, auch wenn sie es nicht wissen. Ja wenn *das* der Fall wäre, gäbe es dann ein bedeutungsvolleres, entscheidenderes Geschehen als die christliche Verkündigung? Verständlich wäre auf einmal die ganze kirchliche Situation, wenn sie der Rahmen *dieses* Geschehens wäre, gerechtfertigt die Existenz des Pfarrers, wenn er *dieses* Geschehens Diener sein sollte, sinnvoll gerade das Tun, das im Protestantismus den Mittelpunkt seines Amtes bilden soll: die Predigt als Schriftauslegung, wenn sie eben Verkündigung des Wortes Gottes sein sollte. Es ist ja fast eine Banalität, wenn ich jetzt sage: Es gibt nichts Wichtigeres, Dringenderes, Notwendigeres, Hilfreicheres, Erlösenderes und Heilvolleres, es gibt vom Himmel wie von der

Erde aus gesehen nichts der wirklichen Lage Entsprechenderes, als das Reden und Hören des Wortes Gottes in seiner richtenden und aufrichtenden Wahrheitsmacht, in seinem alles entwurzelnden und alles versöhnenden Ernst, in seiner Leuchtkraft hinein in die Zeit und ihre Wirren und darüber hinaus in die Klarheit der Ewigkeit und immer Beides zugleich und das Eine durch das Andre und im Andern, das Wort, der Logos des lebendigen Gottes. Fragen wir uns selbst und denken wir dabei an Jesus Christus, ob der Wille Gottes nicht drängt und ob die Verfassung des Menschen, des heutigen Menschen hier in Deutschland 1922 nicht schreit nach diesem Geschehen? Noch einmal: Was wäre unsere christliche Verkündigung, wenn sie dieses Geschehen wäre! Und daß sie das ist, das ist die Verheißung, die sie hat: nehmen wir unsre Situation als Pfarrer ernst, dann können wir gar nicht anders als diese Verheißung bejahen. Sie ist mit dem Ernstnehmen unsrer Situation zwischen Gemeinde und Bibel gegeben. Ernstnehmen kann hier nichts anderes sein, als Gottes Verheißung, die hinter dieser merkwürdigen Situation steht, ergreifen und glauben, auf sie vertrauen und ihr gehorsam werden. — Aber hier müssen wir innehalten. Das ist die Verheißung der christlichen Verkündigung: daß wir Gottes Wort reden. Verheißung ist nicht Erfüllung. Verheißung bedeutet, daß Erfüllung uns versprochen ist. Verheißung hebt die Notwendigkeit zu glauben nicht auf, sondern begründet sie. Verheißung ist des Menschen Teil, Erfüllung ist Gottes Teil. Daß, was Gottes ist, auch des Menschen ist, das kann nur geglaubt werden. „Wir haben solchen Schatz in irdenen Gefäßen." Keine Verwechslungen zwischen Gottes und des Menschen Teil, zwischen dem Schatz und den irdenen Gefäßen! Warum passiert diese Verwechslung niemandem so leicht, wie uns Theologen und unvorsichtigen Philosophen etwa, gerade uns, die es besser wissen sollten? Es ist doch wohl klar: auch daß wir Gottes Wort reden, können wir nur glauben. Gottes Wort auf eines Menschen Lippen, das ist nicht möglich, das kommt nicht vor, das kann man nicht ins Auge fassen und nicht ins Werk setzen. Gottes Tun ist doch wohl das Geschehen, auf das sich die Erwartung vom Himmel wie von der Erde aus richtet. Etwas anderes kann den wartenden Menschen nicht genügen und etwas anderes kann Gottes Wille nicht sein, als daß er selbst der ist, der es schafft. Gottes Wort ist also und will und muß sein und bleiben Gottes Wort. Der Schein, als ob es anders wäre, verkehrt die Sache in ihr

Gegenteil und wenn es der glänzendste, der christlichste, der biblischste Schein wäre. Vorweggenommene Erfüllung raubt uns auch die Verheißung.

Und hier muß nun von der furchtbaren Gefahr der kirchlichen Situation geredet werden. Ist sie nicht ganz dazu angetan, jenen Schein zu erwecken: hier haben Menschen es darauf abgesehen und — wer weiß? — schon erreicht, Gottes Wort auf ihre Lippen zu nehmen als ihr eigenes Wort. Wohlverstanden: um so bedenklicher wird dieser Schein, um so bedrohlicher die Lage, je mehr Gelingen, Erfolg und Erfüllung etwa damit verbunden ist. Um so mehr, je voller unsre Kirchen, je gesegneter und befriedigender unsre Tätigkeit etwa ist. Was heißt Segen? Was heißt Befriedigung im Pfarramt? Machen uns die Propheten und Apostel, um von Jesus Christus nicht zu reden, etwa den Eindruck von Leuten, denen es gelungen ist, daß sie nachher auf ein gesegnetes befriedigendes Leben zurückblicken konnten? Wie seltsam, wenn wir soviel besser daran sind als sie! Was kann das bedeuten? Das bedeutet auf alle Fälle, daß wir einmal gründlich erschrecken sollten. Was tust du, du Mensch, mit Gottes Wort auf deinen Lippen? Wie kommst du zu dieser Rolle des Mittlers zwischen Himmel und Erde? Wer hat dich befugt, dich dahin zu stellen und religiöse Stimmung zu erzeugen? Und nun gar noch mit Erfolg und Gelingen? Was kann das anderes bedeuten als höchste Überhebung, höchsten Titanismus und — weniger klassisch aber um so deutlicher: höchsten Kitsch! Man überschreitet die Grenze der Humanität nicht ungestraft und man bricht nicht ungestraft ein in die Gerechtsame Gottes! Gehört aber nicht Beides unvermeidlich zum Beruf des Pfarrers? Ist nicht die ganze kirchliche Situation eine namenlose Überhebung des Menschen, schlimmer als das, was sein Übermut auf andern Gebieten sich leistet? Ich würde antworten: Bei Gott ist es möglich, daß dem nicht so ist, daß wir als Pfarrer und in der kirchlichen Situation gerettet sind wie ein Brand vor dem Feuer. Bei den Menschen aber ist das unmöglich. Soviel wir wissen, können wir nur sagen: Wo kann ernstlicher vom Zorne Gottes die Rede sein als über uns Pfarrern. Oder sollten wir nichts davon wissen, wie sehr gerade wir unter dem Gericht stehen, nicht irgendwie geistig, religiös oder sonst harmlos meine ich das, sondern höchst real: Mose und Jesaja, Jeremia und Jona haben

wahrhaftig gewußt, warum sie sich in diese Situation des Predigers nicht begeben wollten. Kirche ist eigentlich eine Unmöglichkeit. Pfarrer kann man eigentlich nicht sein. Predigen, ja wer darf, wer kann denn das, wenn er weiß um was es da geht? Ist uns die kritische Lage der Kirche etwa immer noch nicht drastisch genug vor Augen gestellt? Wann werden wir sie zu deuten wissen? In welchem von den vielen Einwänden, die heute gegen die Kirche und gegen das Christentum von den Gebildeten und Ungebildeten unter ihren Verächtern erhoben werden, steckte nicht letztlich der Einwand, den wir selber gegen uns erheben müßten, wenn wir uns dessen genauer bewußt wären, was wir als Pfarrer wagen? Wäre es nicht besser uns jene Einwände, ob sie nun gerecht oder ungerecht, gescheit oder dumm seien, einfach einmal ein wenig gefallen zu lassen, in der Einsicht, daß etwas dran ist, wie David die Steinwürfe Simeis des Sohnes Geras, statt uns sofort mit dem Rüstzeug unsrer ebenso subtilen wie in ihrem Wert fragwürdigen Apologetik dagegen zur Wehr zu setzen. Wäre es nicht ratsamer, gewisse Stürme, die über uns kommen wollen, einmal ruhig ihre reinigende Kraft an uns auswirken zu lassen, statt ihnen sofort mit einem kirchlichen Gegensturm entgegenzutreten? Wäre es uns nicht besser, statt pastoral-theologischer Zeitschriften und dgl. z. B. Feuerbach zu lesen, und zwar ohne zu versuchen den Kopf sofort wieder aus der Schlinge zu ziehen? Wenn Gott uns, das Wunder ist ja möglich bei ihm, erwählt hat und rechtfertigen will als Pfarrer und in der kirchlichen Situation, dann jedenfalls allein da, im Gericht über uns selbst, im Gericht über die Kirche, im Gericht über unser Pfarrertum. Denn erst hier können wir ja die Verheißung ergreifen, erst hier glauben. Erst damit, daß wir nicht nur als Menschen im allgemeinen — das wäre allzu bequem, denn niemand ist ein Mensch im allgemeinen — sondern gerade als Geistliche, gerade in unsrer Mittlerstellung die Frage, die große schlechthin demütigende, ja tödliche Frage Gottes an alles, was Fleisch heißt, auf uns nehmen, gerade dadurch erst kommen wir in die Lage „Geistliche" zu sein, d. h. Gottes Antwort zu vernehmen und dann auch den Menschen Antwort zu geben auf ihre Frage. Erst dadurch, daß unsre Verkündigung aus realer Not kommt, wird aus unserm Amt Sendung. Und Sendung allein kann unsre Verkündigung legitimieren. Es liegt Sinn darin, daß der Hohepriester am großen Versöhnungstag nach Lev. 16 zuerst einen Farren darbringen, schlachten und opfern

mußte zum Sündopfer „daß er sich und sein Haus versöhne" und danach den Bock als Sündopfer für das Volk. Wäre es nicht ratsam, diesen Farren nun einmal darzubringen und unterdessen wenigstens den Bock noch leben zu lassen? Weigerten wir uns etwa dessen, daß das Gericht anheben muß beim Hause Gottes, weigerten wir uns, uns und unser Amt und unsre Kirche dahin zu stellen, wo alles Fleisch stehen muß, sollte da nicht das Erste sein, mit dem wir immer wieder anfangen, an das wir immer wieder zuerst denken, das unsrer Arbeit am Studiertisch und unsrem Reden auf der Kanzel voran gehen muß, wollten wir uns der gründlichen Desillusionierung, die das bedeutet, heimlich oder offen, mit weltlicher oder christlicher Begründung entziehen, sollten wir eine Anklage gegen die Welt, gegen die unchristlichen Weltanschauungen, die unreligiöse Masse und wie das alles heißt, schleudern, die nicht zuerst mit ihrer vollen Wucht uns selbst getroffen hat, so getroffen, daß uns zum Reden gegen die da draußen zunächst einfach der Atem ausgeht, sollten wir von der Sünde, der Sünde des Eritis sicut Dei reden ohne zuvor zu uns selbst gesagt zu haben: Du bist der Mann, du mehr als alle andern! — wie sollten wir dann nicht bleiben müssen unter dem Gericht, aus dem uns das Wort Gottes mit allem Fleisch freilich herausreißen und erretten will? Diese Weigerung würde ja bedeuten, daß wir uns nicht begnügen lassen wollen an der Verheißung, daß wir nicht glauben wollen. Wie sollte es dann für uns selbst zu einem Hören und Reden und für unsre Gemeinden zu einem Vernehmen, Erkennen, Wirken des Wortes Gottes kommen? Wie sollten wir dann glaubwürdig sein? Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben wirklich und nicht nur in Worten verkündigen können? Glaubwürdig werden wir nur durch das Wissen um unsre Unglaubwürdigkeit! Überzeugendes Reden von Gott, das gibt es ja nur da, wo die christliche Verkündigung selbst mitten drin steht in der Not, unter dem Kreuz, in dem Fragen, nach dem Gott allererst fragt, um antworten zu können. Aus dieser Not dürfen wir nicht heraus wollen. Das war es, was der junge Luther dem katholischen Mittelalter vorgeworfen hat, daß es aus dieser Not heraus wollte. Jede Seite fast in seiner Psalmen- und in seiner Römerbrieferklärung redet von dem Entsetzen, das ihn erfaßte, als er die Entdeckung machte: was die Scholastiker und Mystiker trieben, das war ja, wie er es in der Heidelberger Disputation von 1518 nannte: theologia

gloriae, ein naives religiöses Stimmung-Machenwollen, eine Flucht vor dem Fragen, nach dem Gott fragt, um seine Antwort geben zu können. Hier hat er den Spaten eingesetzt und seine Theologie, die reformatorische, auf deren Boden wir angeblich stehen, definiert als theologia crucis, die von dort aus entworfen ist, wo der Mensch auch sein Höchstes und Bestes, gerade das, preisgegeben und unter das Gericht gestellt hat und so die Verheißung ergreift, auf Glauben, allein auf Glauben hin, weil er selber ergriffen ist von der grundlosen, nur in sich selber begründeten Barmherzigkeit Gottes, weil Christus der Gekreuzigte in seiner derelictio der Träger der Verheißung ist. „Er hat uns gemacht und nicht wir selbst zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide." Wie sollen das die Menschen hören aus der christlichen Verkündigung der Kirche, wenn die Kirche selber es vielleicht noch gar nicht gehört hat?

Stehen wir auf dem Boden der theologia crucis? Das scheint mir die Schicksalsfrage zu sein, die heute, wo wir, was Kreuz ist, zu merken wahrhaftig Anlaß hätten, an unsre protestantischen Kirchen gestellt ist. Wir brauchen heute ernste Pfarrer. Jawohl, aber dieser Ernst muß der Sache der Kirche und in keinem Sinne der Kirche selbst gelten. Der sehr menschliche Pfarrerernst, der der Kirche gilt, ist dem beinahe göttlichen Ernst der heutigen Lage nicht mehr gewachsen. Wir brauchen tüchtige Pfarrer. Ja, aber nicht geschäftstüchtige. Die Verwaltung des Wortes ist kein Geschäft und wenn es noch so glänzend ginge. Die Tüchtigkeit wird sich zu erweisen haben in Situationen, in die in Geschäften nur Untüchtige zu kommen pflegen: in Erfolg- und Wirkungslosigkeit, in schwerster Isolierung, in negativen Abschlüssen vielleicht bis zum Lebensende. Wir brauchen fromme Pfarrer. Ja, wenn Frömmigkeit Gehorsam bedeutet gegen den Ruf: Folge du mir nach! der uns vielleicht aus all dem, was man zur Rechten und zur Linken Frömmigkeit nennt, herausführt. Doch überlegen Sie sich selbst, was Ernst, Tüchtigkeit, Frömmigkeit auf dem Boden der theologia crucis etwa bedeuten möchte? Wollen wir dort stehen, dann müssen wir jedenfalls allem resolut den Abschied geben, was auf der Linie des katholischen Altarsakraments liegt, dieses genialsten Symbols einer Kirchenherrlichkeit, die sich dem Gericht entziehen zu können

meint und sich gerade der Gnade entzieht, die sich an der Verheißung nicht begnügen lassen, sondern Erfüllung haben, genießen, erleben — ja eben erleben will, als ob der Weg zum Erleben der Erfüllung nicht durch das Sterben aller menschlichen Herrlichkeit und zuerst aller kirchlichen ginge! Wir sollen unter keinen Umständen und in keinem Sinn creatores creatoris sein wollen. Nicht zu erzeugen haben wir Gott, sondern ihn zu bezeugen. In dieser Silbe liegt der Unterschied. Was in der Linie des Altarsakraments liegt, das ist Flucht vor der Not der christlichen Verkündigung und darum Flucht auch vor ihrer Verheißung. Täuschen wir uns nicht, sehr vieles liegt in dieser Linie, was noch lange nicht katholisch aussieht, sondern sehr evangelisch und vor allem auch sehr modern. Ich überlasse es Ihnen, zu überlegen, ob sie sich nicht ausziehen läßt tief hinein in unsre gewohntesten homiletischen und seelsorgerlichen Darbietungen, in unsre traditionellen kirchlichen Formen und noch viel mehr in die neueren und neueste n Bestrebungen gerade auf dem Gebiet der kirchlichen Formen, aber auch tief, sehr tief hinein in die systematischen und historischen Darstellungen unsrer Theologie aller Richtungen. Sie läuft überall da durch, wo ein Haben auftritt, das nicht auch ein Nicht-Haben wäre, ein Eilen ohne Warten, ein Geben ohne Nehmen, ein Besitzen ohne Entbehren, ein Wissen ohne Nicht-Wissen, ein Rechthaben ohne Unrechthaben, ein Sitzen ohne Aufstehen, eine Gegenwart des Himmelreichs, wo gar keine „Armen im Geist" sind. Auf dieser Linie kann es zu keiner Gewißheit, zu keinem Sieg kommen. Denn der Gott, von dem Gewißheit und Sieg kommt, wohnt in einem Lichte, da niemand zu kann und als solcher will er erkannt und angebetet sein. Das ist die Krisis der christlichen Verkündigung. Wohlverstanden: ich möchte damit, daß ich von dieser fatalen Linie rede, keinen direkten Vorwurf richten nach irgendeiner Seite. Die Sache eignet sich schlecht zum Vorwürfemachen. Ich verkenne nicht, daß vieles aus der Not und darum mit der Verheißung der christlichen Verkündigung geredet und getan sein kann, was auf den ersten Blick jener fatalen Linie unheimlich nahe zu liegen scheint. Mag denn alles, was in Sachen der christlichen Verkündigung zur Rechten und zur Linken, bei den Volkskirchlern und bei den Hochkirchlern, von den Alten und von den Jungen heute geredet und getan wird, seinen Lauf nehmen. Fiat, fiat! „Eines schickt sich nicht für alle. Sehe jeder wo er bleibe, sehe jeder wie er's treibe und wer steht, daß er nicht falle." Nicht darum kann es sich

handeln, diesem oder jenem eine neue Position oder auch nur eine Negation polemisch gegenüberzustellen. Wohl aber darum, *Besinnung* eintreten zu lassen über das, was da geredet und getan wird, Besinnung auf das Eine, Notwendige, Unentrinnbare, dem unsre Kirchen, dem wir Pfarrer und Theologen vor allem heute mehr als je tatsächlich gegenüberstehen, Besinnung heißt *Erinnerung* an den *Sinn* unsres Redens und Tuns. Vielleicht daß bei solcher Besinnung dies und das nicht mehr gesagt und getan oder anders gesagt und getan werden wird als bis dahin. Vielleicht daß nur in neuer Meinung dasselbe gesagt und getan zu werden braucht, wie bis dahin. Besinnung bedeutet grundsätzlich weder Position noch Negation, sondern eben nur — eine Randbemerkung „ein bißchen Zimt". Besinnung braucht uns jedenfalls nicht voneinander zu trennen, auch wenn ihre theoretischen und praktischen Ergebnisse nicht bei uns allen dieselben sein sollten. Ich halte dafür, daß es grundsätzlich möglich sein müßte, sich über diese Besinnung sogar mit einem katholischen Theologen zu verständigen, endlich und zuletzt sogar über das Altarsakrament und ohne es ihm durchaus nehmen zu wollen. Die Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, göttliches Gericht und göttliche Rechtfertigung wird wohl letzten Endes auch hinter der Kirche des Tridentinums stehen. Es steckt genug Katholisches in uns Protestanten, daß wir annehmen müssen, das reformatorische Anliegen könne auch da drüben nicht einfach tot sein. Oder was berechtigte uns zu dieser Annahme? Um so weniger können wir uns untereinander etwa mit dieser Annahme gegenübertreten. Aber auch nicht mit der Annahme, als ob uns das reformatorische Anliegen etwa selbstverständlich sei. Es ist uns *nicht* selbstverständlich. Man kann über die Frage, ob wir es kennen, ob es in uns wach ist, *nicht* zur Tagesordnung übergehen. Es muß heute, morgen, immer wieder in uns erwachen. Reformation ist wahrhaftig heute nicht minder möglich und notwendig als vor 400 Jahren. Reformation findet statt, wo Besinnung stattfindet. Wenn Ihnen heute die Sehnsucht nach Reformation vielleicht mehr als bittere Sorge entgegengetreten ist, denn als etwas anderes, so bedenken Sie, daß es nicht anders sein darf. Seufzen: Veni creator spiritus! ist nun einmal nach Röm. 8 hoffnungsvoller als triumphieren, wie wenn man ihn schon hätte. Sie sind in „meine Theologie" eingeführt, wenn Sie diesen Seufzer gehört haben. Haben Sie ihn gehört und verstanden, verstanden vielleicht besser als Ihnen lieb ist, dann werden Sie es

auch verstehen, wenn ich schließen möchte mit einem Bekenntnis der Hoffnung. Es sind einige Sätze als Calvins Erklärung von Micha 4, 6 („Zur selbigen Zeit, spricht der Herr, will ich die Lahmen versammeln und die Verstoßenen zu Hauf bringen und die ich geplagt habe"). „Obwohl die Kirche," sagt Calvin dazu, „zur Zeit kaum zu unterscheiden ist von einem toten oder doch invaliden Manne, so darf man doch nicht verzweifeln; denn auf einmal richtet der Herr die Seinigen auf, wie wenn er Tote aus dem Grabe erweckte. Das ist wohl zu beachten; denn wenn die Kirche nicht leuchtet, halten wir sie schnell für erloschen und erledigt. Aber so wird die Kirche in der Welt erhalten, daß sie auf einmal vom Tode aufsteht, ja am Ende geschieht diese ihre Erhaltung jeden Tag unter vielen solchen Wundern. Halten wir fest: Das Leben der Kirche ist nicht ohne Auferstehung, noch mehr: nicht ohne viele Auferstehungen. Tenendum est, ecclesiae vitam non esse absque resurrectione, imo absque multis resurrectionibus."

Das Problem der Ethik in der Gegenwart.

Das Problem der Ethik ist die kritische Frage, unter die der Mensch sein Tun, d. h. aber sein ganzes zeitliches Dasein gestellt sieht. Gefragt ist nach Sinn und Gesetz seines Tuns, nach der Wahrheit in seinem Dasein, für deren Vorhandensein diese Frage ihn, den Menschen, verantwortlich macht. Sofern die Wahrheit des Menschenlebens auch in seiner Naturbedingtheit zum Ausdruck kommt, wird sie hier, im Licht der ethischen Frage, noch einmal problematisch. Das scheinbar Gegebene wandelt sich zur Aufgabe. Das als seiend Begriffene mit seinem Anspruch höchster Würde und Geltung, es tritt in den Schatten eines Andern, Überlegenen, Nicht-Seienden. Das Wahre, und wenn es das Wahrste wäre, es muß sich der kritischen Frage unterziehen, ob es denn auch g u t sei. Das Recht dieser Frage ist darin begründet, daß sie gestellt ist. Auch die logische Frage, die Frage nach dem Wahren im Sinn des Seienden, ist nicht zufällig und willkürlich, sondern notwendig, kein Gegenstand, sondern die Voraussetzung der sinnlichen Erfahrung, nicht in einem Andern, sondern in sich selbst begründet. Aber doch nur insofern, als sie die Rückfrage nach der Wahrheit des Wahren, d. h. aber die ethische Frage in sich schließt, in der der Gedanke des Nicht-Seienden aber Sein-Sollenden des Menschen L e b e n in Anspruch nimmt als des Menschen T a t. In der Frage nach dem Nicht-Seienden, dem Guten, in der ethischen Frage ist die Frage nach dem Seienden, die logische Frage begründet als kritische selber nicht mehr in Frage zu stellende Frage. Keinen Sinn hat es also zum vornherein, die Frage nach dem Guten der Wahrheitsfrage im logischen Sinn zu unterwerfen, als ob sie nicht selber die Wahrheitsfrage wäre, die jene erst zu einer in sich selbst begründeten macht. Keinen Sinn, die Frage nach Pflicht und Recht, nach dem sittlichen Subjekt und Objekt umzusetzen in die Frage nach der Wirklichkeit und den Möglichkeiten d e s Menschen, der Gegenstand unsrer sinnlichen Erfahrung ist, als ob nicht mit d e r Frage, die aller sinnlichen Erfahrung letzte Voraussetzung ist, eben

Vortrag für eine Pfarrerkonferenz in Wiesbaden im September 1922.

gerade dieser Mensch als solcher in Frage gestellt wäre. Keinen Sinn überhaupt, uns der ethischen Frage irgendwie betrachtend als Zuschauer gegenüberzustellen, als ob sie nicht gerade darin ihren Grund hätte, daß wir es beim Betrachten unsres Lebens, bei der Zuschauerrolle unsrem Tun gegenüber n i c h t bewenden lassen können, sondern in die Notwendigkeit versetzt sind, uns selbst als die Lebenden, als die Täter zu begreifen. Keinen Augenblick aus dem Gesicht zu verlieren ist freilich die Lückenlosigkeit des Seinszusammenhangs, in den verflochten wir uns unsre Existenz allein anschaulich zu machen vermögen und innerhalb dessen das Gute, nach dem in der ethischen Frage gefragt ist, n i c h t gegeben ist; was hier gegeben ist und gegeben sein kann, das kann ja als solches n i c h t das Gute sein. Aber das ändert nichts daran, daß offenbar eben diese unsre anschauliche Existenz in diesem Seinszusammenhang gemessen ist an einem Maßstab, der weder mit ihr selbst noch mit dem als seiend Begriffenen überhaupt gegeben ist. Ändert nichts daran, daß der Mensch als Mensch rettungslos in die Lage versetzt ist, sein Sein zugleich aufzufassen als sein verantwortliches Handeln, sein Begehren als fragwürdig, jenes Nicht-Seiende als Sein-Sollendes, das als die W a h r h e i t des Wahren sein Tun in Beschlag nehmen will. Mag denn der historisch-psychologische Vorgang, in dem die ethische Frage dem Menschen zum Bewußtsein kommt, und mögen die Zwecke, Güter und Ideale, in denen er gestern, heute oder morgen das Gute, also die Antwort auf die ethische Frage zu erkennen meint, ableitbar sein aus dem als seiend Begriffenen oder Begreifbaren, aus kontingenten, sekundären, nicht-ursprünglichen Ursprüngen, aus Schicksal oder Natur, aus Willkür oder Zufall, aus Hunger oder Liebe, das Problem der Ethik selbst, es steht und fällt nicht mit seiner Genesis innerhalb des Zusammenhangs des Seienden und erst recht nicht mit den gestern, heute oder morgen sich einstellenden Lösungsversuchen, es greift über seine zeitliche Entstehung wie über alle seine wirklichen und möglichen zeitlichen Beantwortungen grundsätzlich hinaus, es ist in seinem Ursprung wie in seinem Ziel eigenen Rechtes, eigener Würde. Es widersteht der Skepsis, der alle ethischen Ideologien ausgesetzt sind, darum weil es selber, längst bevor die Skeptiker aufgestanden sind, die erbarmungslose Krisis aller ethischen Ideologien ist. In Frage gestellt sind ja mit der Frage nach dem Guten alle wirklichen und möglichen I n h a l t e menschlichen Tuns, alles zeiterfüllende G e s c h e h e n in der Geschichte der Individuen wie

der Gesellschaft? W a s sollen wir denn tun? ist hier gefragt, und dieses Was? richtet sich angreifend, zersetzend, aushöhlend gegen den ganzen Bestand dessen was wir gestern getan haben und morgen tun werden, alles auf die Wage legend, scheidend in jedem Augenblick in allem Vorgefundenen, Gegebenen, Wirklichen, das getan wird, das Gute und das Böse, um schon im nächsten Augenblick auch das eben als gut wie das eben als böse Erkannte unter dieselbe kritische Frage zu stellen, als ob es von Ewigkeit her noch nie geschehen wäre. Das absolute Leben beginnt, sich uns bemerkbar zu machen, wenn das ethische Problem sich stellt; aber was kann das für uns anderes heißen, als daß wir sterben müssen? Absolutes Aufbauen hebt an; aber wie kann sich das anders vollziehen als in einem fortschreitenden Abbau? Absolute Unendlichkeit tut sich auf; Unendlichkeit, die besser das Ende aller Dinge heißen würde. Und indem der Mensch diese einfache Frage: Was sollen wir tun? sich zu stellen wagt, hat er diesem Absoluten sich gestellt, zur Verfügung, zu Dienst gestellt, er ist in Relation zu ihm getreten, ein Schritt, neben dessen Tragweite aller etwaige Verkehr mit den himmlischen oder dämonischen Mächten hintersinnlicher Welten zum Kinderspiel wird. Denn diese Frage hat ja sein Tun, sein Dasein und Verkehren in der Welt wie in allen möglichen Hinterwelten zum Gegenstande. Macht er diese Frage sich zu eigen, so hat er nicht nur zugegeben, daß er das Auge bemerkt hat, das ihn aus einem Jenseits aller Welten betrachtet, sondern daß er das, was dieses ewige Auge sieht, das auf der Wage Liegen aller sein Lebensinhalte, die Krisis, in der sich sein ganzes Tun in jedem Augenblick befindet, a u c h sieht. Er ist nicht nur gefragt, er muß s e l b e r die Frage stellen, mit der er doch eigentlich, sofern er sie versteht, sich selber aufhebt. Er betätigt, indem er diese einfache Frage sich stellt, in eigentümlichster Weise seine Gemeinschaft mit dem e w i g e n Betrachter seines Lebens; eben darum wird sie ihm unvermeidlich zum Ende alles e i g e n e n Betrachtens, aller Beschaulichkeit. Er betätigt in dieser Frage sein Verhältnis zu G o t t und nimmt die unheimlichen, die radikalen Konsequenzen auf sich, die das für ihn haben muß. Denn könnten wir uns einen Menschen denken, der sich dieser Frage zur Verfügung stellte mit dem Ernst, der ihrem absoluten Gehalt wirklich entspräche, so möchten wir einen solchen Menschen wohl an Gott gebunden, an Gott verloren nennen. Aber wie könnten wir ihn uns anders denken denn als wissentlich und willentlich s t e r b e n d? Aber

wiederum: wie sollte wissentliches und willentliches Sterben eines Menschen (wie wir den Menschen kennen), das sein, was dem absoluten Gehalt jener Frage an Ernst etwa entspräche? Es wartet im Problem der Ethik das Geheimnis der Unmöglichkeit des Menschen, den wir kennen, des lebenden und des sterbenden, das Geheimnis, daß dieser Mensch vor Gott nur vergehen kann. — Und nun gilt es noch, sich Folgendes klar zu machen: Wir haben nicht etwa die Wahl, uns das ethische Problem zu stellen oder nicht zu stellen und also die mit ihm gegebene Krisis unsrer Lebensinhalte auf uns zu nehmen oder abzuschütteln, die unvermeidlich in ihr liegende Beziehung zu Gott zu betätigen oder ruhen zu lassen. Das ethische Problem wartet nicht etwa auf unsre allfällige ethische Besinnung, die Krisis, in der unser Tun sich befindet, nicht etwa darauf, daß wir kritisch werden, unsre Beziehung zu Gott nicht etwa auf unsre sog. religiösen Erlebnisse. Das alles ist vielmehr in grundsätzlicher Überlegenheit zuerst, a priori auf dem Plan. Wir haben uns das ethische Problem schon gestellt. Wir stehen schon in jener Krisis und Beziehung und nur darin kann unsre Besinnung und Kritik, unser sog. Erleben bestehen, daß wir vor der ohne unser Zutun feststehenden Wahrheit uns wieder einmal beugen, der Tatsache ins Gesicht sehen, daß wir gefragt sind und gefragt haben. Es gibt keinen Augenblick, in dem wir der Last dieser Frage etwa entzogen wären. Wir leben ja von Augenblick zu Augenblick. Und Leben heißt Tun, auch dann, wenn es zufällig ein Nicht-Tun sein sollte. Leben, das etwas anderes wäre als unser Tun, wäre uns schlechthin unanschaulich; es wäre nicht unser Leben. Alles Tun aber steht unvermeidlich unter der mit seinem Zweck gesetzten Frage nach seinem Sinn und Gesetz, nach seiner Wahrheit. Diese Frage ist nicht erschöpft mit der Erkenntnis des Sinns und Gesetzes, das unserm Tun kraft seiner Richtung auf diesen und jenen nächsten endlichen Zweck innewohnt. Denn in diesem Zweck selber schlummert die Frage nach seinem eigenen Zweck und endlich nach einem Inbegriff aller Zwecke, d. h. aber die über alles Sein hinausgreifende Frage nach dem Guten. Es schlummert also in jedem zufälligen zeitlichen: Was sollen wir tun? das Was?, auf das kein zufälliges zeitliches Das! beruhigende Antwort geben kann, weil es das notwendige, das ewige Was? ist. Und mit der Frage die Krisis unsrer Lebensinhalte und mit der Krisis die Beziehung zu Gott. Wir stehen in dieser Beziehung. Sehen wir zu, wie wir uns damit abfinden.

Was kann es für einen Sinn haben, vom Problem der Ethik in der Gegenwart zu reden? Offenbar grundsätzlich nur den, uns nachdrücklich in Erinnerung zu rufen, daß es sich bei diesem Problem nicht um Lebensansicht, Weltanschauung und ähnliche Harmlosigkeiten handeln kann, sondern um unsre Existenz, um unsre eigenste realste Lage in diesem Augenblick, um eine Bedrängnis, von deren Aktualität wir keinen Moment abstrahieren können, wenn wir wirklich von ihr und nicht von etwas ganz anderem reden wollen. Es geht nicht um ein Problem, sondern um das Problem. Sagen wir „das Problem der Ethik in der Gegenwart", so möchten wir damit alle zeitliche Ferne, allen Zuschauerabstand, der uns von der Bedrängnis des Problems etwa lösen könnte, tunlichst aufheben. Sofort freilich mit der Gegenerinnerung, daß uns das nur teilweise gelingen kann. Denn wir kennen keine Gegenwart, die sich nicht sofort wieder spaltete in die Zeiten, in Vergangenheit und Zukunft, keine Gegenwart, die nicht selber eine Zeit, wenn auch unsre Zeit wäre. Es gilt zu bedenken, daß es gefährlich ist, das ewige Problem aller Zeitlichkeit in das Licht einer bestimmten Zeit, und wenn es unsre Zeit wäre, zu rücken. Es kann und darf ja das Problem der Ethik in der Gegenwart kein anderes sein, als es zu allen Zeiten gewesen ist und zu allen Zeiten sein wird. Indem es uns gestellt ist, treten wir ein in die Geschichte und Gemeinschaft, in der es kein Werden und keinen Wandel gibt. Wir können heute nichts anderes tun, als was schon Jakob tat, ringen mit dem Herrn: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn! Nicht zeitgemäßer können wir uns mit diesem Problem beschäftigen als indem wir es in seinem zeitlosen oder vielmehr alle Zeit angehenden Ernst ins Auge fassen. Revolutionsphilosophie oder auch Reaktionsphilosophie zu treiben ist die Versuchung, vor der wir uns heute z. B. zu hüten haben. Aber das alles kann uns nicht dispensieren von der Aufgabe, uns die ethische Frage als Menschen unsrer Zeit zu stellen und nicht anders, eingedenk freilich, daß wir damit in Wahrheit nicht unsre Zeit, sondern die Gegenwart, die Ewigkeit „zwischen den Zeiten" meinen. Warum können wir uns vom Blick auf unsre Zeit nicht dispensieren lassen? Darum nicht, weil von der ethischen Frage nicht zu trennen sind wir die Gefragten und Fragenden, die ganz bestimmten Menschen, denen sie gestellt ist, die von ihr beunruhigt und bedrängt sind. Und diese ganz bestimmten Menschen sind wir als Menschen unsrer Zeit. So gewiß das Problem der Ethik dem Menschen gestellt ist als seine

Existenzfrage, so gewiß ist es ihm gestellt im Licht einer bestimmten Zeit, seiner Zeit, so gewiß hat er sich mit ihm in besonderer, dieser Zeit entsprechender Weise auseinanderzusetzen. Wobei wir einschränkend hinzufügen, daß dies Besondere nichts anderes sein kann, als eine besondere Betonung und Unterstreichung innerhalb der Problematik, die für alle Zeiten die eine ist.

Das Besondere unserer Zeit liegt nun sicher darin, daß das Problem der Ethik uns in viel stärkerem Maße als etwa der uns vorangegangenen Zeit eine Sorge, man könnte auch einfach sagen, ein wirkliches Problem ist. Uns sind nicht mehr viele Stunden beschieden, wo wir auch nur wähnen könnten, uns der Frage: Was sollen wir tun? entziehen zu können und nicht mehr viele Stunden, wo uns diese Frage als leicht und lösbar, wo sie uns anders denn als Last und Not zum Bewußtsein kommen würde. Ich möchte es Ihnen und mir ersparen, „aus dem Zeitungsblatt zu melden, was wir schaudernd selbst erlebt." Es braucht keiner Worte darüber, daß wenn die Neger am Rhein stehen und Lenin dort, wo einst der Zar stand und der Dollar über 2000, jene Frage schon im Hinblick auf die allernächsten Zwecke mit etwas mehr Gewicht gestellt ist als etwa auf der Zinne der Jahrhundertwende im Glanz und in der Sicherheit des wilhelminischen Zeitalters. Aber davon kann auch die tiefere Problematik, die hinter unsern nächsten Zwecken steht, nicht unberührt bleiben. Sie ist für uns wirklich Problematik geworden, schwer, bitter und schmerzlich. Ich will damit nicht sagen, daß sie nicht auch denen schwer, bitter und schmerzlich war, die vor uns waren. Aber man kommt unmöglich vorbei an der Feststellung, daß wir ihr ratloser, verlegener, unsicherer gegenüberstehen als die Generation, die, als 1914 kam, fertig war. Wir ahnen deutlicher die unvermeidliche letzte Ratlosigkeit, Verlegenheit und Unsicherheit, die die ethische Frage dem Menschen bereitet. Und ohne es jenen abstreiten zu wollen, daß sie das auch geahnt haben, wundern wir uns, daß sie in ihrer Haltung und ihrem Reden so merkwürdig wenig davon verraten haben.

Lassen Sie mich den Gegensatz an einigen Punkten charakterisieren. Es gab eine Zeit, da war das ethische Problem jedenfalls für die Theologen und Philosophen das, was man ein akademisches Problem zu nennen pflegt. Was auch Pessimisten, Nörgler, Literaten und andere Aufgeregte, von Nietzsche, Ibsen oder Tolstoj herkommend einwenden mochten — da war doch ein in Staat, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft wohlgeordnet sich aufbauendes und

unentwegt auf der ganzen Linie fortschreitendes Ganzes menschlicher Kultur, durch Kunst verklärt und geadelt, durch Moral und Religion scheinbar über sich selbst hinausragend in noch höhere Regionen, dessen Vorhandensein die Frage nach dem Guten doch recht wesentlich vereinfachte, den größten Teil ihrer Schärfe jedenfalls ihr nahm. Auf diesem Hintergrunde war gut Ethik treiben. Handelte es sich doch im Grunde wirklich nicht darum, zu fragen, w a s zu tun sei, als ob man das nicht wüßte, sondern darum, mehr auf philosophischen oder mehr auf theologischen, mehr auf kantischen oder mehr auf schleiermacherischen Wegen nachträglich die einleuchtende Formel dafür zu finden, daß als das Gute gerade das zu tun sei, was nun eben auf dem Boden jenes gewiß unendlich verbesserungsbedürftigen, aber auch unendlich verbesserungsfähigen Kulturganzen selbstverständlich zu tun war, wobei die Umgehung oder Beseitigung des großen neutestamentlichen Hindernisses einer solchen Auffassung der Dinge die Sache speziell für die Theologen nur um so interessanter machen konnte. Könnte man sich, um nur zwei Beispiele zu nennen, die Ethik der R i t s c h l schen Schule auch nur einen Augenblick denken ohne den soliden Hintergrund des fröhlich emporsteigenden deutschen Bürgertums zur Zeit der Konsolidierung der Bismarckschen Reichsgründung? Oder die Ethik T r o e l t s c h s mit ihrem großen Sowohl — Als auch! ohne die auf den christlichen und speziell auf den christlich-sozialen Einschlag nicht ganz verzichtende neudeutsche Wirtschaftskultur, wie sie etwa in Friedrich Nauman ihren Propheten gefunden hat? Oder in welcher anerkannten Ethik jener Zeit finden wir die Frage: Was sollen wir tun? anders gestellt als so, daß sie zu der aller Frage vorangehend in Staat, Gesellschaft und Kirche bereitgestellten Antwort: D a s wollen wir tun! annähernd genau paßte? Mit dem inzwischen eingetretenen Wanken, Schwanken und Verblassen jener Hintergründe ist u n s jedenfalls ein guter Teil des Mutes genommen, die ethische Frage mit einem solchen oder ähnlichen Das! zu beantworten. Wir meinen weniger Gutes geschehen zu sehen, das uns die Frage erleichtern würde. Unser Was? ist hohler, leerer geworden. Wir spüren deutlicher, daß es uns nicht erspart ist, in bitterstem Ernst, als Nicht-Wissende, zu f r a g e n: Was sollen wir tun? — Weiter: Es gab eine Zeit, die empfand das ethische Problem mit Kant und noch mehr mit dem hochgemuten Fichte wesentlich als Ausdruck und Zeugnis der besonderen Würde und Hoheit des Menschen. Nicht beunruhigt und bedrängt,

sondern erfreut und erhoben fühlte sie sich, wenn sie vom Sein aufs Sollen, von den Gegebenheiten auf die Normen, von der Natur auf die Geschichte zu sprechen kam. Hier fühlte sie sich auf sicherem Boden in der Unterschiedenheit des Menschen vom Tier oder doch des Kulturmenschen vom Wilden. Hier meinte sie sogar den archimedischen Punkt zu finden, von dem aus eine materialistische Welt- und Lebensanschauung mit ihrer Trost- und Gottlosigkeit aus den Angeln zu heben sei. Wir sind heute nicht mehr so sicher, ob der Adelsbrief, den man auf Grund der richtigen Erkenntnis des transzendentalen Ursprungs des ethischen Problems dem Menschen meinte ausstellen zu dürfen, nicht erschlichen sein könnte. Es gibt uns wieder mehr zu denken, daß dieses Problem eben nicht mehr als das Problem des Menschen ist. Wann und wo bedeutet denn etwa die Frage nach dem Guten etwas anderes als das Gericht über den uns bekannten moralischen Menschen? Wir haben offenbar nicht nur den wilden und unmoralischen, sondern gerade den moralischen Menschen nicht so kennen gelernt, daß wir auf seine Errungenschaften noch allzu stolz sein möchten und erinnern uns aus Gen. 3 an die Möglichkeit, daß das Unterscheidenkönnen von Gut und Böse und die ganze auf dieser Kunst beruhende Hoheit und Würde des Menschen ebensowohl seinen Abfall von Gott wie seine Überlegenheit über die Natur bedeuten könnte. — Weiter: Es gab eine Zeit, die hielt Dogmatik für ein schweres, Ethik aber für ein verhältnismäßig leichtes Unternehmen. Den Römerbrief betrachtete man als dunkel und zeitgeschichtlich belastet, die Bergpredigt aber als einleuchtend und sehr wohl auch der Gegenwart zu predigen. Man hielt es für einen Gewinn, als es gelungen schien, das Evangelium unter Mißbilligung der überflüssigen metaphysischen Bemühungen der Kirchenväter und Scholastiker auf einige religiös-sittliche Kategorien wie Gottvertrauen und Bruderliebe zu reduzieren und meinte, das Christentum ausgerechnet dadurch, daß man es wesentlich als religiöse Ethik darstellte, dem Geschlecht unsrer Tage besonders empfehlend ans Herz legen zu können. Uns aber hat die erwiesene Unmöglichkeit des Christentums gerade als Ethik oder vielmehr die erwiesene Unmöglichkeit unseres europäisch-menschlichen Tuns gerade gegenüber der Ethik des Christentums in eine Not und vor Fragen gestellt, die uns den Gedanken nahelegen, es möchten die Unmöglichkeiten der christlichen Dogmatik alten Stils der wirklichen Lage immer noch besser

entsprechen als die so getrost vorgetragenen Behauptungen von der Möglichkeit der sog. Nachfolge Jesu. Soll ich weiterfahren? Was einst allen, die Gott, Geist und Jenseits für apologiebedürftig ansahen, Trost und Halt war: der Ausblick, den gerade das ethische Problem über alles bloß Menschliche hinaus eröffnet, uns ängstigt und erschüttert es aufs schmerzlichste: daß das ethische Problem uns wirklich so unaufhaltsam über alles bloß Menschliche mit Einschluß unsrer liebsten, vor allem unsrer religiösen Ideologien hinausweist, daß es nicht so leicht ist, dem gerade durch das ethische Problem aufs schwerste bedrohten M e n s c h e n mit einer Apologetik zu Hilfe zu kommen. Weiter: Wo einst ein Schleiermacher, ein Rothe, ein Troeltsch sich fast nicht zu helfen wußten vor dem Reichtum der mannigfachsten Lebensinhalte, vor der Aufgabe, doch ja der ganzen Fülle der Schöpfung und der Geschöpfe um jeden Preis gerecht zu werden, so gerecht, daß das Christentum mit seinen etwas andern Intentionen darüber in schwerste Wohnungsnot geriet, da können wir im Europäer der Neuzeit nicht mehr den reichen Mann, sondern nur noch den armen Lazarus sehen, da ist für uns die Sorge, wie die Ethik der Wahrheit des S c h ö p f e r s gerecht werden möchte, viel dringlicher geworden, da hat das Feld der Ethik für uns zunächst das Bild eines modernen Schlachtfeldes gewonnen, d. h. das ganze Vorfeld vor den eigentlichen Fronten ist erschreckend leer geworden. Weiter: Wo einst Ritschl und seine Schüler lauter Klarheit sahen: im Handeln des auf Gott vertrauenden Menschen in seinem Beruf und damit im Reiche Gottes, da sehen wir schwerste Dunkelheit und möchten oft statt des vielempfohlenen „Befiehl du deine Wege . . . .!" lieber gerade hier mit dem Hebräerbrief sagen, daß es schrecklich sei, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Ich breche ab. Es handelt sich nicht um die einzelnen Punkte die ich nannte, sondern um die durch sie bezeichnete L i n i e, an der es klar wird, daß das Problem der Ethik in der Gegenwart Beunruhigung, Bedrängnis, Angriff ist, das unheimliche, störende Eintreten eines f r e m d e n s t e i n e r n e n Gastes in den heitern Zirkel unsres Lebens. Wer in der Gegenwart die Frage: Was sollen wir tun? im Ernst stellen und beantworten will, der muß, ob er nun zum Überfluß auch noch Dostojewski und Kierkegaard gelesen hat oder nicht, von dieser Veränderung der Situation etwas g e m e r k t haben. Es geht nicht an, hier sicher und geläufig weiterzureden, als wäre nichts geschehen. Die Zeit d i e s e r Ethiken ist für einmal v o r b e i. Wer hier sicher sein

will, der muß vor allem einmal unsicher geworden sein. Und wer hier reden will, der muß vor allem einmal geschwiegen haben. Denn inzwischen ist etwas geschehen, nicht ein Weltuntergang zwar und nicht der Tod des alten Menschen, wie manche unter dem ersten Eindruck der so vieles verändernden Ereignisse gemeint haben, aber immerhin gegenüber der Zuversicht, mit der der Mensch an sich selbst glaubt, die Aufrichtung eines Menetekels von beachtlichster Größe und Deutlichkeit.

Wohlverstanden: Nicht um Skepsis gegenüber dem Recht und der Dringlichkeit des ethischen Problems handelt es sich; mehr als je meinen wir zu sehen, wie unabweisbar es uns gestellt ist. Und wahrhaftig auch nicht um Skepsis gegenüber der Tatsache, daß das ethische Problem unsre Beziehung zu Gott bedeutet. Ganz im Gegenteil: gerade die Tatsächlichkeit dieser Beziehung ist es, die uns heute erschreckt, die uns mit Skepsis gegen uns selbst, gegen den Menschen und sein Verhältnis zu der Idee einer ethischen Persönlichkeit, eines ethischen Zieles erfüllt. Und das ist nun eben unsre Situation, von der wir nicht abstrahieren dürfen. Denn wie könnten wir das ethische Problem lösen von unsrer Situation, sofern wir begreifen, daß es nur als uns gestelltes Problem das ethische Problem ist. Es handelt sich nicht darum, die Impressionen und Stimmungen dieser Zeit zu verabsolutieren. Sie sind relativ wie alles in der Geschichte. Vielleicht, daß es unsern Kindern und Kindeskindern vergönnt sein wird, das Leben wieder harmonischer und naiver zu sehen als wir, wenn sie nur darüber nicht ganz vergessen, zu sehen, womöglich schärfer zu sehen als die, die vor uns waren, was heute fast nicht zu übersehen ist: daß das Problem der Ethik die Krankheit des Menschen, und zwar die Krankheit zum Tode ist. Denn das halten wir allerdings nicht für eine vorübergehende Impression der Nachkriegszeit, sondern für eine in zeitlich bedingter und beschränkter Form gewonnene unverlierbare Einsicht in eine Seite der Wahrheit, die ganz besonders gerne vergessen wird. Sie ist, wie wir eingangs sahen, im Zusammenhang der Sache begründet und sie ist nun auch im Zusammenhang der Sache zu entwickeln. Es ist uns aber nicht nur erlaubt, sondern geboten, als Menschen unserer Zeit mit dieser Einsicht einzusetzen. Das Eine, für alle Zeiten Gültige kann uns nicht in anderer Weise zugänglich sein als in Form des Besondern, als das es zu uns redet.

Und nun noch eine Vorbemerkung. Wenn ich das ethische Problem auffasse als die Krisis des Menschen, als seine Krankheit zum

Tode, wenn ich darin das Besondere der Gegenwart sehe, daß sie uns von allen gemächlicheren Auffassungen ab und auf diese hinweist, so möchte ich bitten, dieses Besondere doch nicht mit Hilfe einer auch mir bekannten, an sich möglichen und auch jederzeit richtigen theologisch-philosophischen Operation zu neutralisieren: Ich habe auch davon gehört, daß Krisis ein dialektischer Begriff ist, der eine Umkehrung nicht nur erlaubt, sondern gebietet, daß also dieselbe Negation, durch die dem menschlichen Tun alle falsche Würde genommen wird, neue, nein seine ursprüngliche Würde ihm geben, daß Frage auch Antwort, Aufhebung auch Begründung bedeuten kann. Es wird von dieser wichtigen Operation noch die Rede sein müssen. Aber ich möchte jetzt schon warnen davor, um der logischen Symmetrie und Vollständigkeit willen, sich so ohne weiteres auf diese Dialektik zu berufen, als ob dieser Umkehrung für uns Menschen der Gegenwart allzuviel Realität entspräche, als wären wir in der Lage in der ethischen Problematik das Nein, unter dem wir uns befinden, ohne weiteres als Ja zu nehmen oder noch kühner, diese Problematik von einer Höhe, die jenseits von Ja und Nein liegt, zu bewältigen. Die Realität einer letzten Umkehrung vorbehalten (aber nicht uns ist sie vorbehalten!) ist uns innerhalb der damit gegebenen Möglichkeiten eine bestimmte Stelle angewiesen, und zwar „tiefer im Nein als im Ja". Wir wissen von der Negation, von dem Gerichtetsein alles Menschlichen durch das Problem der Ethik mehr als von der ihr allenfalls entsprechenden paradoxen Rechtfertigung und neuen Möglichkeit, so gewiß wir für alles das was von ihr auch in der Gegenwart Zeugnis ist, nicht blind sein wollen. Getrost er zu reden, wo die Not und Verirrung von Millionen und unsre eigene Verlegenheit so groß ist, scheint mir unerlaubt, auch wenn ich es gedanklich begründen könnte! Nehmen wir also die Wahrheit von der Seite, von der sie sich, wie ein Blick auf die Straße lehrt, uns in unsrer Zeit zeigt, wissend, daß wir es auch dann, gerade dann mit der ganzen Wahrheit zu tun haben.

Doch wenden wir uns nun zurück zur grundsätzlichen Betrachtung, die ja doch allein entscheiden kann. Ich sage also: Das Problem der Ethik ist der gefährliche, der tödliche Angriff auf den

Menschen. Denn es ist die Frage, auf die es für den Menschen entweder nur solche Antworten gibt, die selber wieder Fragen sind, oder aber eine Antwort, nach der er, der Mensch, nicht fragen kann. Er kann nicht leben dort, wo für ihn nur Fragen, neue Fragen zu holen sind. Er kann aber auch nicht leben von der Antwort, die, so abschließend sie ist, gerade für ihn keine Antwort sein kann.

Wir können uns die Tatsächlichkeit und Tragweite dieses Angriffs zunächst klar machen vom Begriff des fragenden Subjekts aus und orientieren uns dazu am besten an der Ethik Kants, in der diese Seite der Sache in eigentümlich scharfer Beleuchtung erscheint. Ich meine Kants Begründung des Begriffs der moralischen Persönlichkeit auf die Idee eines autonomen Willens. Allein ein solcher Wille kann gut genannt werden, lehrt Kant, der sich selbst bestimmt nach einem Gesetz, das reine Form ohne allen Inhalt ist. Denn gut kann nur sein, was aller Willkür enthoben, was allgemeingültig, was als Menschheitsgesetz denkbar ist. Aller Willkür enthoben ist aber nur die reine Form des verpflichtenden Sittengesetzes als solche. Ein material, durch das Begehren dieses oder jenes Objektes bestimmter Wille dagegen charakterisiert sich selbst als individuell-willkürlich, als Selbstliebe, als heteronom. Guter Wille richtet sich über alle endlichen Zwecke hinweg und also abgesehen von aller Lust an solchen aus reiner Achtung unmittelbar auf den Endzweck, welcher mit dem kategorischen Imperativ der Pflicht identisch ist. Den Menschen nun, dessen Wille so bestimmt ist, sieht Kant gegründet in der intelligibeln Welt der Freiheit mit ihrer der Natur überlegenen eigenen Kausalität. Es ist die moralische Persönlichkeit, das Subjekt des in der ethischen Frage gemeinten Tuns und damit das Subjekt, das die ethische Frage überhaupt aufwirft. Deutlicher ist von dem durchdringenden Ernst dieser Frage selten geredet worden. Aber wenn dieser in der Welt der Freiheit begründete Mensch es ist, der diese Frage aufwirft, sich selber als Subjekt des Tuns, von dem sie redet, setzt, was wird dann aus allen wirklichen und möglichen Beantwortungen dieser Frage, also aus allem wirklichen und möglichen Tun des Menschen? Bringt denn etwa, um es anschaulich auszudrücken, dieses Subjekt die Kausalität der Freiheitswelt, aus der es stammt, mit

hinüber in die Welt der Natur, in der sich das Tun des uns bekannten Menschen abspielt? Kommt es denn etwa zu einer erfahrbaren, einzusehenden, zu begreifenden Identifikation dieses Subjekts mit dem uns bekannten Menschen? Und also zu einem rein auf Achtung vor dem Gesetz und gar nicht durch ein Begehren dieses oder jenes Objektes bestimmten, zu einem unmittelbar auf den Endzweck, der gar kein Zweck, sondern der Inbegriff aller Zweckhaftigkeit ist, gerichteten Wollen und Tun dieses uns bekannten Menschen, des Menschen, den wir Ich und Wir zu nennen wagen dürfen? Kant hat, und das ist's, was seine Ethik so glaubwürdig macht, streng zurückgehalten mit allen positiven Behauptungen in dieser Richtung. Die Persönlichkeit, die die Idee der Menschheit in ihren Willen aufgenommen hat und darum reinen und darum autonomen und darum guten Willens und darum eine moralische Persönlichkeit ist, der Mensch, der über die Schwelle der Freiheitswelt in unsre Welt tritt, er ist als solcher nie und nirgends gewesen und wird als solcher nie und nirgends sein, so gewiß es unmöglich ist, einen Menschen ohne Interesse oder ein Interesse eines Menschen am moralischen Gesetz als solchen vorstellbar und begreiflich und also ein durch reine praktische Vernunft bestimmtes menschliches Wollen und Tun irgendwo und irgendwann ausfindig zu machen. Freiheit ist nach Kant eine Voraussetzung, die damit vollzogen wird, daß der Mensch sich eines von seinem immer nur als begehrend vorstellbaren Wille verschiedenen Sollens bewußt wird. Aber was bedeutet der Vollzug dieser Voraussetzung? Kant hat sich wohl gehütet, davon mit jenem Titanismus zu reden, mit dem nachher Fichte deklamiert hat: „Ein Entschluß — und ich bin über die Natur erhaben!" Als ob es zu diesem Erhabensein wirklich nur eines Rucks bedürfte, den man sich in irgendeiner Tiefe der Seele oder des Gewissens zu geben hätte! Nein, um eine Voraussetzung, um ein Apriori im strengsten Sinne geht es, wenn wir Freiheit als Kausalität unseres Wollens und Tuns zu setzen wagen. Mögen wir von dieser Freiheit mit gutem Grund eine Idee haben, so haben wir doch nicht die mindeste Kenntnis von ihr, denn wir kennen keine Triebfeder unsres oder irgend eines vorstellbaren Willens, die als Freiheit und Freiheit schaffend im Ernst in Betracht kommen könnte. Kenntnis haben wir offenbar nur von der Triebfeder der Lust, die nicht aus der Freiheit ist und nicht in die Freiheit führt. Wissen können wir nur von dem Menschen, der mit allem

was er will und hat, beweist, daß er nicht jene in der Welt der Freiheit begründete Persönlichkeit ist. Begreifen können wir nur die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs. Und darum gipfelt die Kantische Ethik in der Lehre von den Postulaten, dem Postulat Gottes, d. h. einer letzten Einheit dessen, was wir immer nur als Zweiheit begreifen können: des Reichs der Freiheit und des Reichs der Natur und also der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, dem Postulat der Freiheit, d. h. der wirklichen Bestimmbarkeit unsrer selbst als Sinneswesen durch uns selbst als Vernunftwesen, dem Postulat der Unsterblichkeit, d. h. der Herstellung einer Übereinstimmung unsrer wirklichen Gesinnung mit dem Sittengesetz in einem ins Unendliche gehenden Progressus der Heiligung. Was bedeuten gerade diese Postulate, die ja alle drei dasselbe sagen, anderes, als daß Kant den Menschen in der unerhörtesten Weise in Anspruch genommen sieht durch eine an seinen natürlichen Willen gerichtete Forderung, aber gleichzeitig gänzlich außerstande, diese Forderung anders zu realisieren als unter Zuhilfenahme einer noch viel unerhörteren Tat des Glaubens, in der er denken soll erstens einen Gott als Bürgen dieser der Wirklichkeit des Menschen hohnsprechenden Forderung, zweitens sich selbst als fähig, diese Forderung sich zu eigen zu machen und endlich drittens sein tatsächliches Wollen und Tun als (unter Voraussetzung einer unendlichen Zeitreihe) dem Inhalt jener Forderung wenigstens annäherungsmöglich. Sehen wir einmal ab von der Schwierigkeit, daß die in dieser Postulatentheorie erhobene Forderung einer solchen Glaubenstat wahrhaftig noch unmöglicher, noch unmenschlicher ist als die moralische Forderung, die durch sie gestützt werden soll — ich sehe nicht klar, inwieweit Kant sich von dieser Schwierigkeit Rechenschaft gegeben hat — auf alle Fälle noch einmal: was wird, wenn dieser nach allen Seiten ins Unendliche weisende Glaubensakt die Begründung und das Wesen der moralischen Persönlichkeit ist, aus dem, was wir in irgendeinem Augenblick der Zeit als „Ich" oder „Wir" bezeichnen dürften? Was wird aus dem wirklichen Menschen, dem einzigen, den wir kennen, wenn der Mensch, der allein gut ist, der Mensch ist, den man nur glauben kann? Ist dieser allein gute Mensch nicht die Aufhebung aller Prädikate, die der uns bekannte Mensch tragen kann? Sein Tun die Negation alles wirklichen Handelns in der Geschichte? Die Norm seines Tuns die Auflösung aller möglichen Normen? Welche Antwort

auf die ethische Frage, welches menschliche Tun könnte, von hier aus gesehen — und von hier aus *muß* gesehen werden — dem Schicksal entgehen, sich zur neuen *Frage* zu verwandeln? Wie könnte gerade eine idealistische Ethik sich anders entfalten denn als *Kritik* aller Ethik? Was ist ihre tiefste Voraussetzung anderes als die Erkenntnis, von der *Unfreiheit* des menschlichen Willens zum Guten, vom servum arbitrium? Und wenn Fragen und immer neue Fragen das Letzte sind, was der Mensch als Antwort auf die ethische Frage finden kann, wie kann er dann *leben*? Kann er leben von lauter Fragen? Oder kann er es etwa doch? Etwa mit stoischer Ergebenheit in diese Situation sich findend? Etwa mit Lessingscher Begeisterung Gott in die Linke fallend: Die Wahrheit ist nur für dich allein!? Oder anderswie?

Man kann sich die Situation auch vom Begriff des ethischen *Objekts* aus klar machen. Ich möchte dabei anknüpfen an die scheinbar — aber nur scheinbar — sehr fernliegende Vorstellung vom *tausendjährigen Reiche*. Sie ist für viele unsrer Zeitgenossen — und ich bekenne mich auch dazu — aktuell geworden in Form der sozialistischen Zukunftshoffnung. Sie hat auch bei Kant ihre Rolle gespielt und wird überhaupt, wo immer das ethische Problem ernsthaft ins Auge gefaßt wird (trotz Conf. Aug. Art. 17 mit seinem damnant) nicht zu umgehen sein. Es handelt sich um den unbeschadet der Hoffnung auf ein ewiges Leben in einer neuen Welt zu denkenden Gedanken eines *Ziels der irdischen Geschichte*. So gewiß die ethische Frage, wie wir eben sahen, als individuelle Frage doch nicht die Frage nach dem Individuellen, sondern nach dem Allgemeingültigen, Menschheitlichen ist, so gewiß schließt sie mehr oder weniger bestimmt in sich die Frage nach einem geschichtlichen *Ideal*, nach einem nicht außerhalb, sondern innerhalb der Zeit liegenden und zu verwirklichenden *Zielzustand*, nach einer, wie man dann stammelnd zu umschreiben pflegt, auf Wahrheit und Gerechtigkeit, auf Geist und Liebe, auf Friede und Freiheit gegründeten Verfassung der menschlichen *Gesellschaft*. Schon in dem „Wir" der Frage „Was sollen wir tun?" ist diese Frage offensichtlich enthalten. Indem der einzelne sich als Subjekt der ethischen Frage zu setzen versucht, faßt er sich zusammen mit den *Mit*menschen, setzt er sich

als das Subjekt der Gemeinschaft, d. h. aber er setzt, mehr oder minder wissend, was er tut, das sittliche Objekt, ein Ziel der Geschichte. Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik, so wenig wie ohne die Idee einer moralischen Persönlichkeit. Wer von dieser judaica opinio etwa frohgemut ganz frei sein sollte, von dem wäre zu sagen, daß er das ethische Problem wirklich noch nicht oder wirklich nicht mehr sieht. Soll es mit der Frage: Was sollen wir tun? ernst sein, dann hört das Geschehen in der Zeit, und zwar das äußere so gut wie das innere Geschehen auf, eine Gegebenheit zu sein; es wird selber, und zwar immer wieder, und zwar auf der ganzen Linie zur Frage und diese Frage darf nicht dadurch abgetötet werden, daß man zum vornherein, als verstünde sich das von selbst, sagt, ihre Beantwortung liege jenseits aller Zeit. Nein, durchaus einem Geschehen in der Zeit muß die ethische Frage gelten, wenn sie ernst gemeint ist. Sehe man wohl zu, was man tut, wenn man dieses Geschehen in der Zeit beschränkt auf die rechte Gesinnung oder auf die individuelle Moral des einzelnen. Wie es im engen oder weitern Kreis mit der Möglichkeit der Antwort steht, das steht für sich, aber kein Recht und keinen Grund haben wir, der an uns gerichteten Frage Grenzen zu stecken. Sie weist uns ebenso zwingend wie auf die Idee eines reinen Wollens hin auf die Idee einer Totalität guten Handelns und diese Totalität ist es offenbar, die in der Vorstellung vom Millennium und allen ihren Derivaten das eigentliche Gemeinte und darum nicht Umzubringende ist. Ich halte es in diesem Zusammenhang für geboten, ein Wort einzulegen zum Verständnis meines Landsmannes Ragaz, von dem mich sonst nicht Weniges zu trennen scheint. Sollte es wirklich schon ein Zeichen sittlicher Reife sein, ein unverfrorener Nicht-Schwärmer zu sein, an Sozialstaat und Weltfrieden aus tiefstem Herzensgrunde nicht zu glauben? Ethisch, aus der Frage nach dem Sein-Sollenden läßt sich solche Skepsis auf alle Fälle nicht begründen. Und wiederum sehe ich viele, deren Zukunftsideal sich nur durch eine gewisse Verkürzung des Gesichtsfeldes und darum durch etwas andere Farben von dem von Ragaz unterscheidet. Müßten sie sich nicht fragen ob es denn, wenn sie sich damit begnügen z. B. an eine Zukunft Deutschlands oder der Kirche oder der Mission zu glauben, nicht auch erlaubt und vielleicht geboten sein könnte, den Radius etwas größer zu nehmen oder den Zirkel der Hoffnung an einem etwas andern Punkte einzusetzen und also z. B. einmal den

Völkerbund oder etwas ähnliches als hoffnungsvolle Vorstufe zum Millennium ins Auge zu fassen? Warum denn nicht? „Phantastisch" sind alle Vorstellungen von einem Zielzustand der Geschichte und heute sogar alle Vorstellungen von den Vorstufen, die dahin führen könnten. Und es kann ihr Inhalt, sofern sie ethisch gemeint sind, hüben und drüben so verschieden letztlich nicht sein. Es fragt sich nur, und das ist's, was man sich von Ragaz sagen lassen sollte, ob man, ohne solche Vorstellungen sehr ernsthaft sich zu machen, das ethische Problem wirklich sehen kann. So einfach wie es z. B. von Althaus und noch einfacher leider in der „Furche" von Schlatter versucht worden ist, sind die Schweizer Religiös-Sozialen nicht zu erledigen. Doch dies nur nebenbei. Es gilt nun folgendes zu beachten: Nicht der eudämonistische Traum eines wiederkehrenden goldenen Zeitalters allgemeinen Glückseligseins ist der bewegende Sinn der chiliastischen Erwartung, sondern der bewußte Ausblick auf die Wirklichkeit jenes Inbegriffs aller Zwecke, dessen Möglichkeit ja die Frage ist, die in jedem alltäglichen banalen Zweckhandeln verborgen schlummert. Schon nach Offenb. 20 ist ja das tausendjährige Reich keineswegs eine Insel der Seligen, sondern das Reich der Heiligen und Märtyrer, gebaut über den Abgrund, in dem der alte Drache gefesselt ist und nach Kant das Reich der praktischen Vernunft. In diesem Sinn: als Aufgabe nicht als, Wunschobjekt, als Ziel, nicht als Ende des sittlichen Kampfes ist das gemeint, was der enthusiastischen, idealistischen, kommunistischen, anarchistischen und (trotz aller echt-lutherischen Belehrung) wohl zu merken auch immer wieder der christlichen Hoffnung als Wirklichkeit hier auf Erden vor Augen steht: Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit als reines direktes Motiv gesellschaftlichen Handelns und eine in Gerechtigkeit verfaßte Gemeinschaft als sein direkter Gegenstand, Aufhebung der Bevormundung oder vielmehr der Ausbeutung und Unterdrückung der einen durch die andern, Aufhebung der Klassenunterschiede und Ländergrenzen, des Krieges, des Zwangs und der Gewalt überhaupt, Kultur des Geistes an Stelle der Kultur der Dinge, Menschlichkeit an Stelle von Sachlichkeit, Brüderlichkeit an Stelle des allgemeinen Gegeneinander! Mögen die Farben, in denen man sich diesen Zielzustand ausmalt, lebhafter oder blasser sein, mag sich der eine den Weg dorthin kürzer, der andre länger denken, mag dem einen mehr der Gedanke an das Ziel selbst, dem andern mehr der Gedanke an den Weg dazu, also z. B. an den

vorläufig unentbehrlichen Nationalstaat die Seele erfüllen, das ist sicher, daß die Frage nach dem Guten ganz ohne die primitiver oder geläuterter, phantastischer oder nüchterner gefaßte Vorstellung von einem Wirklichwerden des Guten in der Geschichte nicht im Ernst gestellt werden kann. Plato nicht ohne den platonischen Staat! Calvin nicht ohne die Cité de Dieu am Genfersee! Kant nicht ohne die Idee vom ewigen Frieden! Es war keine glückliche Stunde als Schiller, in abstrakter Überspannung der einen Seite der idealistischen Erkenntnis, leugnend, was sittliches Denken nicht leugnen kann noch darf, seine „Worte des Wahns" schrieb. Denn so gewiß wir mit der Frage: Was sollen wir tun? unser Tun im Diesseits, in der Zeit in Frage stellen, so gewiß können wir uns den Gedanken an ein Etwas, das im Diesseits, in der Zeit zu tun ist, an ein sittliches Objekt in der Geschichte, in dem sich die beiden Geraden schneiden, nicht nehmen lassen durch eine Vertröstung auf den Himmel oder durch den Verweis auf die sog. Innerlichkeit, Ausfünfte, die notorisch noch immer die Wirkung gehabt haben, die Frage als Frage erschlaffen und endlich einschlafen zu lassen. — Aber nun ermesse man, was die Notwendigkeit gerade dieses sittlichen Gedankens besagen will. Was heißt denn Freiheit? was heißt Liebe, Geist, Friede, Brüderlichkeit . . . alle diese Worte, die sinngebend und doch selber noch nicht in letzter Klarheit hinter den verschiedenen Zukunftsbildern stehen, diese Worte, in denen der Mensch in der Verlegenheit seines Gefragtseins und Fragens stammelnd das ausdrückt, was allenfalls getan werden müßte, wenn dem Ernst der Frage der Ernst der Antwort entsprechen sollte? Mögen wir uns den Menschen vorstellen den Sozialstaat aufbauend, den Weltfrieden aufrichtend, vielleicht sogar mit einem dazu gehörigen religiösen Menschheitsbund — wie aber sollen wir ihn vorstellen das tuend, was jene Worte besagen? Und was wäre das ganze Zukunftsbild, wenn nun etwa gerade das, was diese Worte besagen, nicht getan werden sollte? Und nun fragen wir: Ist es nicht das stille bittere Geheimnis alles zielbewußten sittlichen Gestaltungswillens und ist es nicht schmerzlich offenkundig im Ausgang aller enthusiastischen und revolutionären Bewegungen: je bestimmter und aufrichtiger der Blick des Menschen sich heftet nicht nur auf seine mehr oder weniger praktisch oder träumerisch ausgedachten Zukunftsbilder, sondern auf jene dahinter stehenden sinngebenden Worte, je deutlicher er sich bewußt wird: das ist's, was wir tun sollten: frei sein und frei

machen, uns lieb haben, Geistesmenschen und Friedensmenschen sein, das, d a s wär's! — desto mehr fühlt er sich von dem Bild, das ja wirklich nur diesen Sinn haben kann, zurückgestoßen in ferne und immer fernere Distanzen, desto mehr erscheinen ihm — nicht diese Worte, aber das W e r k, das diese Worte von ihm fordern, er selbst als T ä t e r dieses Werkes in seiner Unmöglichkeit. Und wohl ihm, wird man sagen müssen, wenn er diesen bestimmten und aufrichtigen Blick für die Realität des tausendjährigen Reiches wenigstens hat oder bekommt, wenn er sich darüber klar ist oder wird, daß jene Worte allein es sind, die seinen Bildern Sinn geben! Wohl ihm, wenn er sich dann wenigstens keinen Illusionen hingibt über s e i n Vermögen, das was er da sieht, zu realisieren, wenn er die Distanzen nicht unterschätzt und die hohen Worte nicht verfälscht und um seiner beschränkten Möglichkeiten willen das Ideal nicht etwa beschneidet und verkürzt, den sittlichen Gedanken als solchen nicht etwa verspielt und verschleudert um ein Linsengericht! Wohl ihm weiter, wenn er erkennt, daß e r, der M e n s c h, unvermögend, unmöglich ist und nicht etwa, Worte des Wahns ausstoßend, die Hoffnung verleugnet und lästert, als sei s i e der Betrüger, das Unmögliche! Wohl ihm, mit einem Wort, wenn er wenigstens mit wehender Flagge, ohne Kompromiß und Kapitulation, ohne sich selber und dem, was er wollen soll, untreu zu werden, untergeht! Es lauert viel Gemeinheit auf den Menschen in dem Augenblick, wo er zu merken beginnt, was das sittliche Objekt für ihn bedeutet. Aber ob ehrenvoll oder gemein (in Wirklichkeit wohl immer beides!), der Mensch g e h t u n t e r an diesem Riff, auf das loszusteuern er nicht lassen kann noch darf. Denn die Idee eines Inbegriffs der Zwecke braucht als Objekt menschlichen Willens bloß ins Auge gefaßt zu werden, um früher oder später, spätestens aber mit dem ersten Schritt, den der Mensch, und wäre es nur in Gedanken, in dieser Richtung zu tun unternimmt, die unversöhnliche Heterogenität aller vorletzten Zwecke, die er allein wollen kann, im Verhältnis zu jenem letzten Zweck ins hellste Licht zu stellen. Fragen wir uns doch einmal: Was k ö n n e n wir denn wollen und tun? Vor allem essen, trinken und schlafen, Kinder zeugen und gebären und alles was dazu gehört; das ist die breite Grundlage, die von der Ethik in der Regel vornehm übergangen oder mit Hilfe einiger Gemeinplätze rasch „verklärt" wird, als ob es ein Kinderspiel wäre, gerade diese Zwecksphäre, die mindestens 90 Prozent aller Menschen fast ganz

und uns übrige wahrhaftig noch gerade genug in Anspruch nimmt, zu „verklären", in Beziehung zu Dingen wie Geist und Gerechtigkeit zu bringen! Über dieser Grundlage eine erheblich dünnere Schicht von Wissenschaft, Technik, Politik und Kunst. Man sagt, diese Zwecke könnten doch gewiß dem Endzweck, dem Guten dienen. In theologischen Ethiken werden sie sogar fröhlich in den „Dienst des Reiches Gottes" gestellt, was ja noch mehr sein soll als das tausendjährige Reich! Ja, wenn sie zu trennen wären von uns *Menschen*, wenn sie nicht immer und überall die von *uns* gewollten Zwecke wären! Als solche aber sind sie doch nichts anderes als wunderbare Blähungen *unseres* Ingeniums, die an sich, ich erinnere nur an die Verwendung der Technik im Kriege, auch die größte Sinnlosigkeit bedeuten können. Und liegt diese Sinnlosigkeit nicht auch abgesehen von solchem Mißbrauch offen am Tage überall wo ein Mensch etwa als Nur-Wissenschaftler, Nur-Künstler Nur-Politiker „ganz aufgeht" in diesen Zwecken? Darüber eine *noch* dünnere Schicht von *moralischen* Zwecken. Aber auch sie sind *unsre* Zwecke. Und darum gibt es eine bürgerliche, eine bolschewistische, eine Negermoral. Angenommen einmal, unsre Moral habe gar nichts zu tun mit gewissen tieferliegenden Zwecken was keinen Augenblick so ganz sicher ist, so ist doch zunächst auch sie ein sich Emporrecken des *Menschen*, nicht gerade freundlich, nicht gerade erfreulich anzusehen für seine Mitmenschen, nicht eben friedestiftend und lichtverbreitend, je bewußter und gewollter es ist. Gibt es eine kräftigere Negation des Reichs der Freiheit und der Liebe als einen Menschen, bei dem der Wille etwa ganz Moral sein sollte? Vielleicht ja, denn über der moralischen findet sich ja als oberste und dünnste Schicht auch der *religiöse* Zweck. Der Mensch kann auch noch Gott suchen, fromm werden, beten, in allen Tonarten aller Religionen und Konfessionen. Auch *das* noch! Man hört die Religion empfehlen als unentbehrliches Ferment der Kultur. Man freut sich übermäßig, wenn gelegentlich auch ein Wissenschaftler oder Regierungsmann ihr dieses Lob spendet. Es kann ja sein, aber jedenfalls muß man dann unter Kultur ausdrücklich eine jener *untern* Sphären verstehen, *nicht* etwa das Reich der Liebe, *nicht* etwa den Endzweck. Oder läßt sich etwa der religiöse Mensch als solcher, heiße er nun Luther oder Ignatius von Loyola oder Kierkegaard, *er* mit seiner Wunderlichkeit, seinem Fanatismus, seiner Einbildung, seiner fast unvermeidlichen Tendenz zur feinsten Pharisäerei, mit seinem höchsten, vermessensten

Titanismus — denn das ist Religion als menschliches Wollen und Tun betrachtet — läßt er sich etwa verstehen als Station auf dem Weg zum Reich der Liebe? Sollte nicht vielleicht tragischerweise gerade er das schwerste Hindernis sein für sein Kommen, der religiöse Zweck der heterogenste von allen gegenüber dem Endzweck? Was der Mensch wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist. Was der Mensch tun kann, das ist höchste Entfaltung seiner selbst, aber nicht Liebe. Was der Mensch erreichen kann in der Geschichte, das ist das bunte Bild einer mannigfach gegliederten Gemeinschaft mit allem schreienden Unrecht, das mit dieser Gliederung unvermeidlich verbunden ist oder aber der Zwang, die Langweiligkeit und der Stumpfsinn einer Kaserne, wo höchstes Recht erst recht zum höchsten Unrecht wird — auf keinen Fall aber Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit. Des Menschen mögliche Liebe ist Eros. Die dem Menschen mögliche Gerechtigkeit ist justitia civilis. Auch das dem Menschen mögliche Beten ist (vide Heiler!) Überschwang eines Gefühls, das ein Gefühl wie andere und nicht einmal ein sehr sympathisches ist. Zur Realisierung des sittlichen Objekts, des Ziels der Geschichte ist der Bestand der menschlichen Möglichkeiten vom gewöhnlichen Schlafen bis zur mystischen Versenkung einfach nicht geeignet. Dieser Bestand ist gewiß in sich sehr entwicklungs- und verbesserungsfähig, aber zum Endzweck verhält er sich immer wie $1 : \infty$. Der Mensch will eben leben, das ist's. Und dieses Lebenwollen läßt sich grundsätzlich weder vergeistigen, noch verklären, noch wie man sagt: „in den Dienst Gottes stellen". Es ist eben was es ist. Es stempelt den Menschen zur Kreatur. Und daß jeder Mensch sterben muß, offenbar einer nach dem andern ohne das Ziel der Geschichte gesehen zu haben, ist das aufgedrückte Siegel. Er kann mit der wirklichen Antwort auf die ethische Frage nichts anfangen. Er kann nur immer wieder einsehen, daß er gar nicht in der Lage ist, nach dieser Antwort zu fragen. Was sich aus dem Begriff des sittlichen Objekts gewinnen läßt, das ist die Erkenntnis dessen, was die Bibel schildert als den aller Geschichte vorausgehenden und alle Geschichte determinierenden Sündenfall. Und auch von der Antwort, der er nicht gewachsen ist, kann der Mensch offenbar nicht leben. Oder doch? Etwa indem er, um der Erkenntnis der Sünde auszuweichen, die Gemeinheit wählt, den Kompromiß, die Kapitulation — indem er es lernt ein Auge zuzudrücken. Oder sonstwie?

Es ist nun an der Zeit, uns die bereits einmal kurz gestreifte Gedankenreihe in Erinnerung zu rufen, die sich angesichts der eben geschilderten Situation aus der Dialektik des Gottesgedankens ergibt. Es ist der Weg des Paulus, Luthers und Calvins, mit dem ich aber auch den Weg Platos auf weite Strecken parallel gehen sehe, den ich im folgenden, aber soweit es geht in meiner eigenen Sprache, darstellen möchte. Dieser Weg fängt an mit der unbedingten Bejahung des soeben auf doppelte Weise gewonnenen Ergebnisses, daß der Mensch durch die Frage nach dem Guten sich selbst zum Tode verurteilt, weil die einzige sichere Antwort die ist, daß er, der Mensch, nicht gut, unmöglich ist. Aber, hören wir, eben diese Einsicht, diese umfassende kritische Negation, unter die wir uns und unsre ganze Welt stellen, dieser Todesschrecken des ganz aufrichtig gewordenen Gewissens, in den wir uns mit dieser Einsicht begeben, eben das ist der schmale Weg und die enge Pforte zur Wahrheit, zu der wirklichen, der erlösenden Antwort. Erste Forderung: es gilt dieser Einsicht standzuhalten, ins Gesicht zu sehen, ihr nicht auszuweichen weder dadurch, daß wir den Ernst und den Radikalismus der uns gestellten Frage abschwächen, noch dadurch, daß wir an der Reinheit und Erhabenheit der Voraussetzung und des Gegenstandes eines wirklich sittlichen Tuns etwas abmarkten lassen, noch dadurch, daß wir uns zwischen Skylla und Charybdis geraten, über unser eigenes wirkliches Vermögen Illusionen machen. Es gilt, die volle Unerträglichkeit der menschlichen Lage einzusehen, sich zu ihr zu bekennen, sie auf sich zu nehmen. Es gilt, sich rückhaltlos unter das im Problem der Ethik sich offenbarende Gericht zu beugen. Eben in der unentrinnbaren Schärfe dieses Gerichts stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes. Gerade sie ist die Bestätigung dafür, daß das Problem der Ethik, indem es uns gestellt ist, unsre Beziehung zu Gott bedeutet. Bedenken wir, daß wir sterben müssen, so werden wir klug, so brechen wir gerade damit vor zu dem, was uns und der ganzen Welt nicht nur graduell, sondern prinzipiell überlegen ist. Was ist denn diese unerbittliche Scheide, dieser unüberbrückbare Abgrund, vor dem uns da Halt! geboten wird, anderes als die Grenze, die scheidet und scheiden muß zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, dem Heiligen und den Sündern, der überhimmlischen Idee des Guten und allen ihren als solchen notwendig gebrochenen und unendlich unvollkommenen Erscheinungen. Wäre Gott Gott, wenn er uns

anders begegnete? Wäre ein Ursprung alles Seienden, ein Schöpfer aller Dinge, wenn nicht, gemessen an ihm, alles Seiende sich selbst disqualifizieren müßte als Nicht-Seiendes, alle Dinge als entfremdet und herausgefallen aus Gottes allein gutem und vollkommenem Leben? Und gäbe es eine Beziehung des Menschen zu ihm anders als durch das Todes- und Höllentor der Erkenntnis seiner eigenen Entfernung, Verdammnis und Unmöglichkeit? Ist aber dieses Gericht der Felsen unvergänglicher W a h r h e i t und unsre Unterwerfung unter dieses Gericht die R e t t u n g aus dem Meer des Scheins und Trugs auf diesen Felsen, dann muß die erschütternde Negation, unter die wir gestellt sind, auch ihre positive Kehrseite haben. Daß Gott nicht von uns läßt und wir von Gott nicht lassen können, d a s ist der Sinn unsrer Lage. Weil G o t t s e l b s t, G o t t a l l e i n unsre Lebensmöglichkeit ist, darum ist es uns so unmöglich gemacht, zu leben. Weil G o t t Ja zu uns sagt, darum müssen wir so radikal, so unentrinnbar im Nein stehen. Weil G o t t die Antwort ist, G o t t e s Tun an uns, darum können wir uns über unser Tun nur Antworten geben, die sich sofort wieder in Fragen verwandeln oder denen wir sofort nicht gewachsen sind. Weil das unsterbliche Leben G o t t e s unser wahres Teil ist, darum erinnert uns unser Sterbenmüssen so unerbittlich an die sündige Beschränktheit unsres Lebenswollens. So erscheint i m Gericht das was über dem Gericht ist, Gottes Liebe, i n der Erkenntnis der Sünde die Vergebung, i m Tod und Ende aller Dinge der Anfang des neuen, des ursprünglichen Lebens. So findet den Menschen gerade in seiner Gottesferne Gottes Barmherzigkeit. Nur auf die Demut, die ihm seine Ehre wieder gibt, die er keinem andern lassen kann, nur auf die Buße, in der sich der Mensch auf Gnade und Ungnade in seine Gefangenschaft stellt, nur auf die desperatio fiducialis, die getroste Verzweiflung, in der sich der Mensch freudig verloren gibt, freudig, weil er den Sinn dieses Verlorenseins begriffen hat, nur darauf hat ja Gott gewartet — wenn man von einem Warten Gottes überhaupt reden kann — um nun erst recht die Beziehung zu ihm in ihrer positiven Bedeutung, d. h. eben als Liebe, Vergebung, Leben, Barmherzigkeit, als G n a d e zu realisieren. Steht es nun so, dann fällt von der ethischen Frage aus, gerade von dort, wo sie g a n z vernichtend wird, ein neues Licht auf alles das, was wir innerhalb ihres dunkeln Schattens tatsächlich tun. Wird gerade in jener letzten Krisis in ihrer ganzen negativen Wucht die ursprüngliche, die positive Beziehung des

Menschen zu Gott sichtbar, dann nimmt in der durch jene Krisis bedingten Gebrochenheit offenbar das ganze Tun des Menschen teil an der Rechtfertigung, an der Verheißung, an der heilvollen Bedeutsamkeit, die das Dasein des Menschen in diesem Tale des Todes gewonnen hat. Wohlverstanden: um ein Teilnehmen handelt es sich, bei dem der unendliche Abstand von Gottes- und Menschengerechtigkeit nicht aufgehoben, sondern in dem seine Unendlichkeit nur immer tiefer erkannt wird, um Verheißung, nicht um Erfüllung, um Bedeutsamkeit, nicht um Gegebenheit, um Gerechterklärung, nicht um Gerechtmachung. Wie jene neue Schöpfung des Menschen selbst justificatio forensis, justificatio impii ist, ein Anderswerden des nicht anderswerdenden Menschen, eine Paradoxie sondergleichen, so auch die positive Beziehung Gottes zu des Menschen Tun. Es ist und bleibt sein Wille unfrei, er steht und wird stehen bis an das Ende seiner Tage unter der vernichtenden Wirkung des Sündenfalls, heterogen seine Zwecke vom niedrigsten bis zum höchsten, böse sein Tun, nicht nur unvollkommen, sondern verkehrt sein Vollbringen. Es ist und bleibt aber darum auch das Gesetz aufgerichtet in untrennbarer Einheit mit dem Evangelium, m. a. W. die ethische Frage mit ihrem verpflichtenden und fordernden Ernst ungeschwächt bleibt gestellt. Kein Entrinnen aus der Problematik des Lebens, kein Schlummerkissen für das getröstete Gewissen, keine Sicherheit, auch keine religiöse Sicherheit. Bedenklich die Lehre älteren und neueren Luthertums, daß es nun sog. Ämter gebe, eine Hierarchie geheiligter Funktionen vom Vater- und Mutteramt über das Pfarramt bis zum gottbegnadeten Königsamt, die aus einer angeblichen Schöpfungsordnung zu übernehmen seien und innerhalb derer dann das Tun der Menschen in besonderer Weise gerechtfertigt wäre. Was ist das alles als ein Ausweichen vor der Frage: Was sollen wir tun? der man, weil die Rechtfertigung des Sünders unzertrennbar mit ihr verbunden ist, nicht ausweichen darf. In der Erkenntnis der Gnade Gottes wird es erst ganz ernst mit dieser Frage. Erst wenn wir wissen, wie barmherzig Gott ist, wissen wir, wie heilig er ist, wie furchtbar in seiner Heiligkeit. Wie sollte vor ihm gerade der religiöse Mensch mit seiner mehr als fragwürdigen „Gewißheit" in besonderer Weise gerechtfertigt sein, als ob nicht gerade er die justificatio impii am nötigsten hätte. Und wie sollten vor ihm jene irrational begründeten Lebensverhältnisse als solche einen Vorzug haben vor den rational zu begründenden? Die Würde des

nicht zu begründenden, nur in sich selbst Begründeten kann nur Einem zukommen, nie und nirgends dem Geschöpf, sondern allein dem Schöpfer. Nein, hier darf und kann es keine Rettungen, keine Sicherheiten geben außer der einen, der göttlichen Vergebung, mit der die Sünde der Frommen und der Unfrommen, die Sünde aller Lebensverhältnisse, die Sünde, die die Voraussetzung des ganzen Systems menschenmöglicher Zwecke ist, bedeckt wird. Daß die Vergebung nur bei Gott zu finden ist, Gott aber nur in der Not, in die der Mensch durch das Problem der Ethik gestürzt wird, diese heilsame Not aber nur dort, wo im Ernst darum gerungen wird, das sichert diesen Gedanken vor der Verwechslung mit einem wohlfeilen Quietismus; das macht jene Annahme besonderer, von oben in das Leben der Menschen eingesenkter Ämter grundsätzlich überflüssig, denn das sichert die fortbestehende nun erst recht bestehende relative Würde und Gültigkeit jenes durchaus profan, durchaus von unten, vom gefallenen Menschen aus zu begründenden Systems menschlicher Zwecke, aber auch die Berechtigung und Notwendigkeit des Kampfes um relativ höhere Zwecke, sagen wir also z. B. um politischen oder sozialen Fortschritt, ohne oder wenn es nicht anders sein kann auch mit Revolution. Der unsichere Zusammenhang zwischen dem Licht der Vergebung und dem Schattenreich der Ethik sichert m. e. W. die ungebrochene Kontinuität der sittlichen Arbeit, gebrochen nur durch das, was sie auch aufrecht erhält. Bedeckt von der Vergebung (die immer Vergebung der Sünde ist!) gibt es also ein gerechtfertigtes Tun des Menschen. Es gibt einen Heiligungsgehorsam, der freilich, anders als die Moralisten meinen, damit anhebt, daß wir von allen Höhen, und zwar von der höchsten zuerst heruntersteigen, als Erstes also religiöse und moralische Abrüstung treiben und ja nicht das Gegenteil. Es gibt eine werktätige Bruderliebe, deren „Helfen" zwar am andern Ende anfangen wird als das der bekannten christlichen Carität, nämlich damit, daß wir — mit leeren Händen! — unsern Schuldnern vergeben, wie auch uns vergeben ist. Es gibt schlechtere und bessere Zwecke, ein bewußtes Auswählen und ein ernstes sich Einsetzen für die besseren. Es gibt eine Mitarbeit an den Aufgaben der technischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen und sogar religiösen Kultur. Ihre eigene Würde — nicht als manifeste Schöpfungsordnung, sondern als Zeugnis, als gänzlich im Diesseits liegender Abglanz der jetzt und hier für uns ver-

lorenen und verborgenen Schöpfungsordnung ist ja eingesehen, eingesehen auch das, daß sie einer besonderen Verchristlichung nicht bedarf und nicht fähig ist. Es gibt also die Möglichkeit und diese Möglichkeit ist Notwendigkeit, nicht nur zu der ethischen Frage, sondern zu ethischen Antworten trotz, nein wegen ihrer Fraglichkeit, trotzdem, nein weil wir der entscheidenden ethischen Frage nicht gewachsen sind, ein von Pessimismus und Skepsis unangekränkeltes Ja zu sagen, so gewiß das Nein, unter dem zunächst alles steht, nicht aus Pessimismus und Skepsis, sondern aus Erkenntnis geboren ist. — Ich sehe in diesen im wesentlichen paulinisch-reformatorischen Gedanken ganz grundsätzlich, unter Vorbehalt besserer Formulierungen und vielleicht noch reichhaltigerer dialektischer Entfaltungen im einzelnen auch in der Gegenwart, gerade in der Gegenwart die einzige Möglichkeit, um der Schwere des Problems der Ethik, wie es unsere Zeitgenossenschaft bedrückt, gerecht zu werden. Wenn ich eine Hoffnung habe für Kirche und Theologie, so ist es die, es möchten diese Gedanken, an denen das Christentum schon mehr als einmal aufs neue seiner selbst bewußt geworden ist, auch heute wieder lebendig und wirksam werden. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich sage: Unzählige unter den Christen und Heiden unsrer Tage warten darauf, daß ihnen das endlich wieder einmal gesagt werde.

Aber! — Ja gibt es hier noch ein Aber? Sind, indem wir die paulinisch-reformatorische Dialektik entfaltet haben, nicht letzte Worte gefallen? Ich bin auch der Meinung: ja, letzte Worte. Es ist möglich und notwendig, sie viel tiefer und umfassender auszuschöpfen, als wir es eben getan haben, aber immer wird es sich um diese große Umkehrung handeln: vom Ende zum Anfang, von der Sünde zur Gnade, vom Gericht zur Gerechtigkeit, vom Tode zum Leben, vom Menschen zu Gott, von der Zeit zur Ewigkeit. Aber muß es uns nicht beunruhigen, daß das Letzte, womit wir dem Problem der Ethik noch heute zu begegnen wissen, Worte, und zwar im besten Fall diese Worte sind? Ich habe gerade im vergangenen Jahr viele Einwände hören müssen gegen die hier vertretene Anschauung. Die meisten davon haben mir keinen Eindruck gemacht, weil sie offenkundig auf einem Mißhören oder Mißverstehen an irgendeinem Punkte beruhten — und an welchem Punkte wäre hier Mißhören und Mißverstehen nicht naheliegend für die vielen, denen diese ganze Gedankenreihe, obwohl das Neue Testament und eine Luther-Ausgabe gewiß auch unter ihren

Büchern steht, fabelhaft neu ist? Andre haben mich veranlaßt, auf dem betretenen Weg behutsam einen Schritt und wieder einen Schritt weiterzugehen. Schwer aber, unüberwindlich schwer gibt mir d e r Einwand zu schaffen, der von allen der naheliegendste, der banalste, um nicht zu sagen der dümmste ist, nämlich der, hier möchte es sich im Grunde doch nur um ein großes intellektuelles Spiel handeln, das von Hegel und seinesgleichen längst viel schöner gespielt worden sei und das uns in der wirklichen Problematik der Lage keinen Schritt weiter führe. Was steckt hinter diesem Einwand? Grundsätzliche Denkfaulheit, die, sobald der Weg um die zweite Ecke geht, ermüdet zurückbleibt, um sich dann scheinbar von oben herab mit Anti-Intellektualismus herauszureden: „Nicht Lehre, Leben . . . . .“ Man kennt ja die ganze Melodie schon an den Initialen!? Oder gar grundsätzliche Gottlosigkeit, ἀγνωσία θεοῦ, die nach dem schreit, was Kierkegaard als „direkte Mitteilung“ verpönt hat, nach übersichtlichen Tröstungen und Ermahnungen, die man zuhanden nehmen kann, ohne den Gedanken Gott und Ewigkeit zu denken? Aber woher nähmen wir das Recht und die Sicherheit, einem Mitmenschen diese zweite oder, wenn es sich nicht gerade um einen in flagranti ertappten Studenten handelt, auch nur die erste Anklage an den Kopf zu werfen, und wenn die theologia irregenitorum dem Widerredner aus allen Löchern seines Mantels guckte? Könnte er nicht trotz allem irgendwie recht haben gegen u n s, gegen die paulinisch-reformatorische Dialektik in u n s e r m Munde? Könnte es nicht sein, daß sie in u n s e r m Munde mindestens ebensosehr theologia irregenitorum ist, wie seine, des andern Dürftigkeiten? Und könnte uns nicht sogar das ärgerliche Phänomen seiner Denkfaulheit darauf aufmerksam machen, daß unser Weg uns hart an die Grenze unsres und vielleicht nicht nur unsres Denkens geführt hat? Gegen den Vorwurf, es möchten das alles eben doch „nur Worte“ sein, dürfen wir uns jedenfalls nicht verteidigen mit dem Hinweis auf die Göttlichkeit des Logos; denn daß das, was w i r sagen und wenn es wörtlich das Wort des Paulus oder Luthers wäre, nicht der göttliche Logos ist, das geht schon daraus hervor, daß es uns beständig auseinanderbricht in eine Vielheit von Logoi, zunächst in zwei, dann aber sofort in ein ins Unendliche gehendes System von Paradoxa, die wir nur durch fortwährende Umkehrungen und offen gestanden oft nur im Schweiß unsres Angesichts so zusammenhalten können, daß sie auf ein Einziges und Ganzes wenigstens hinweisen. Welcher noch so

stramme Pauliner könnte dem entgehen? Was mutet uns der Römerbrief in dieser Beziehung beständig zu, aber wahrhaftig auch Luther fast auf jeder Seite, aber auch Calvin (lesen Sie einmal das Kapitel De fide, Instit. III, 2, das für sich allein ein wahres Meer von Paradoxien ist), um von dem Meister dieser Dialektik im 19. Jahrhundert, Kierkegaard, nicht zu reden. Das Wort Gottes aber ist freilich ein zweischneidig Schwert, aber seine Zweischneidigkeit bedeutet doch gerade, daß es nicht erst umgekehrt zu werden braucht, um auch nach der andern Seite zu schneiden, wie es bei unsern, auch bei unsern vermeintlich letzten Worten, auch bei dem Worte „Gott" und wenn wir es noch so emphatisch aussprächen, der Fall ist. Den Schein, als ob alles „nur Worte" seien, als ob hier gespielt werde (mit einem Fußballspiel ist die Sache sogar ausdrücklich verglichen worden), diesen Schein müssen wir auf alle Fälle auf uns nehmen. Denn daß mit diesen Worten gescheit und töricht, fromm und unfromm unendlich oft gespielt worden ist, das kann unmöglich bestritten werden. Aber noch mehr: Wir werden mit der ersten Möglichkeit zu rechnen haben, daß der Schein auch Wahrheit sein könnte. Wir haben keine, auch nicht die geringste Sicherheit dagegen. Denn daß dem, was wir sagen, wenn wir die paulinischen Paradoxien nachsprechen, Realität entspricht, das steht nicht bei uns, das steht bei Gott. Und über Gott haben wir nicht zu verfügen und wenn wir über die Dialektik des Gottesgedankens noch so trefflich verfügten. Daß die Frage die Antwort sei, Nein Ja, Gericht Gnade, Tod Leben und wie das alles heißt, daß es eine desperatio fiducialis gibt und auf ihrem Grund ein gerechtfertigtes Leben in Heiligung und Gehorsam in diesem Tal des Todes, das doch Gottes Welt ist, das alles wird nicht dadurch wahr, daß wir es denken und sagen. Das alles steht, täuschen wir uns nicht, als Wirklichkeit logisch auf derselben Stufe wie Kants Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit oder wie das Ideal eines geschichtlichen Zielzustandes. Setzen wir es als wirklich, so appellieren wir an eine Instanz, an die wir eben nur appellieren, deren Entscheidung wir aber nicht erzwingen können. Noch einmal droht uns hier die Versuchung, mit Fichtescher Insolenz an uns zu reißen, was uns nicht zukommt. Ihr gegenüber ist also noch einmal und weil wir hier dem brennenden Busch so nahe sind, mit besonderer Dringlichkeit daran zu erinnern, daß der Mensch nicht in der Lage ist, das ethische Problem zu lösen, auch nicht durch sein Denken, auch nicht durch sein Denken der richtigen

Lösung. Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine via negativa, auch keine via dialectica oder paradoxa. Der Gott, der am Ende eines menschlichen Weges stünde, wäre, auch wenn es sich um diesen Weg handelte, schon darum nicht Gott. Die vermeintlich richtige Lösung könnte von uns aus gesehen, immer auch bloß die Feststellung der Unlösbarkeit des ethischen Problems sein. Sie könnte, von uns aus gesehen, auch Feuerbachisch gedeutet werden. Die Verheißung, die wir im Scheitelpunkt der Krisis hoffnungsvoll zu ergreifen meinen, könnte, von uns aus gesehen, auch eine tolle Fata Morgana sein. Es könnte von uns aus gesehen auch so sein, daß sie in dem Augenblick, wo wir uns vertrauend an Gott verloren geben, unsre eigene Verdammung zum ewigen Tod unterschreiben, daß Verzweiflung — nicht getroste Verzweiflung, sondern einfach Verzweiflung nun nicht unser letztes Wort, sondern unsre letzte Wirklichkeit, unser Schicksal wäre. Jawohl, wir stoßen mit dem ethischen Problem unweigerlich auf die Wirklichkeit Gottes — in seinem Gericht nämlich. Es ist ein gefährliches nautisches Manöver, was Goethe in den zwei letzten Versen des Tasso beschreibt: So klammert sich der Schiffer endlich noch am Felsen fest, an dem er scheitern sollte. Wir rechnen mit Gottes Gnade. Aber liegt es denn in unsrer Macht, mit Gottes Gnade zu rechnen. Und daran hängt alles! Gottes Gnade wird sich wohl nicht einfach durch eine dialektische Umkehrung beschaffen lassen. Er ist und er bleibt frei, sonst wäre er nicht Gott. „Wessen er will, dessen erbarmt er sich, und wen er will, den verstockt er." Das ist's: der Begriff der ewigen doppelten Prädestination, was wir auch vom Gipfel der paulinischen Dialektik aus allein wirklich zu fassen bekommen. Das Wissen, daß wir nicht verworfen, sondern erwählt sind, m. a. W. das Wissen um die Realität, die unsren letzten Worten entspricht, das Wissen, daß wir es wagen dürfen, an diese letzten Worte uns haltend, zu leben, es ist auch auf diesem Weg nicht zu gewinnen.

Und nun würde ich hier am liebsten abbrechen oder Ihnen zum Schluß meiner Ausführungen die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus aus Joh. 11 vorlesen, um Ihnen so zu sagen, was jetzt noch gesagt werden müßte. Aber ich möchte Sie nicht mit einem Rätsel entlassen, sondern Ihnen wenigstens sagen, daß ich weiß, was ich getan habe, wenn ich Sie bis auf diesen auswegslosen

Punkt führte. Nur können Sie nicht von mir erwarten, daß ich Ihnen nun noch eine sog. „positive Ergänzung" biete. Nein, hier gibt's nichts zu ergänzen. Der Kreis einer Betrachtung über die Frage: Was sollen wir tun? muß an dieser Stelle offen bleiben. Was jetzt noch gesagt werden müßte, steht in einem andern Buch. Ich meine das nicht als Ausflucht. Es ist einfach so. Nur punktieren möchte ich noch die Kurve eines ganz andern Kreises, von dem jener Kreis an dieser Stelle überschnitten wird.

Zwei zentrale Begriffe der paulinisch-reformatorischen Dialektik habe ich vorhin mit Absicht nicht genannt, weil sie, obwohl selber auch dialektisch bereits der Kurve jenes andern Kreises angehören, auf ein anderes Zentrum hinweisen, die beiden Worte „Glaube" und „Offenbarung". Was G l a u b e ist, würde ich jener Stelle im Evangelium entnehmen, wo es heißt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!" und was O f f e n b a r u n g ist, einem Worte Luthers: „Ich weiß und verstehe es nicht, aber ich höre, daß von oben herab schallet und in meine Ohren klinget, welches kein Mensch je erdacht hat" (E. A. 20, 133). Glaube und Offenbarung sind die ausdrückliche Leugnung, daß es einen Weg vom Menschen zu Gottes Gnade, Liebe und Leben gibt. Beide Worte besagen, daß hier ausschließlich der W e g G o t t e s z u m M e n s c h e n in Betracht komme. Zwischen diesen beiden Worten aber stehen — und das ist der innerste Kern der paulinisch-reformatorischen Theologie, noch zwei andre Worte. Sie heißen J e s u s C h r i s t u s. Auch diese beiden Worte sind dialektisch. Sie waren es schon für Paulus. Eine Sündflut von Erwägungen und Wiedererwägungen ist über sie gezogen. Wie sollte hier nicht auch für uns Problem auf Problem sich türmen. W i r werden mit keinen W o r t e n auf jenes andre Ufer hinüberfahren, wo keine Problematik mehr ist, auch nicht mit diesen beiden Worten. Wir können nur sagen: Mit diesen beiden Worten meinte Paulus und meinten Luther und Calvin zuletzt und am deutlichsten hinüberzuzeigen auf jenes andre Ufer, auf den andern Kreis, der den Kreis des ethischen Problems überschneidet, auf den Weg Gottes zum Menschen, der die Realität ist alles Positiven, was sie über das Wollen und Tun des Menschen auf s e i n e n Wegen meinten sagen zu dürfen. Jesus Christus s e l b s t meinten sie, wenn ich töricht reden darf, wenn sie die Wende vom Nein zum Ja, vom Gericht zur Gnade, vom Tode zum Leben und damit die Gewißheit der Lösung des ethischen Problems verkündigten, eine Gewißheit, die mit der sog. „religiösen Gewiß-

heit" gar nichts zu tun hat, denn sie ist nicht unsre, sondern Gottes Gewißheit. Gewißheit der Lösung, weil Gewißheit der Erlösung, der Erlösung des Menschen, des Fleisches, der Kreatur, der gefangenen verlorenen Schöpfung Gottes. Erlösung, weil Anwesenheit des neuen Menschen von oben, des neuen Himmels und der neuen Erde, des Reiches Gottes, nicht hereingebrochen, nicht zu schauen ohne zu glauben, sonst brauchte es wahrlich keiner Worte, keiner Dialektik mehr, aber unendlich nahe herbeigekommen, zu glauben und im Glauben zu schauen. Von daher ihr Zeugnis, als Menschenwort gebrechlich wie jedes andre, als Zeugnis von Gottes Wort die Wahrheit. Von daher ihre Verkündigung von der Vergebung der Sünde, dieser Kardinalantwort auf die ethische Frage. Aber wohl zu merken: Vom Weg Gottes zu den Menschen her das alles, in keinem Sinn anderswoher. Und wohl zu merken: es gibt keinen Weg zu diesem Weg, sondern der Weg ist selber der Weg zu diesem Weg. Ich bin der Weg! Alle unsre Wege führen anderswohin. Jesus Christus ist nicht der krönende Schlußstein im Gewölbe unsres Denkens. Jesus Christus ist nicht ein supranaturales Mirakel, das wir für wahr zu halten unternehmen könnten. Jesus Christus ist nicht das Ziel, das wir am Ende unsrer Herzens-, Gewissens- und Bekehrungsgeschichten vorfinden würden. Jesus Christus ist nicht eine Figur unsrer Historie, zu der wir ein „Verhältnis" gewinnen könnten. Und Jesus Christus ist am allerwenigsten ein Gegenstand religiöser und mystischer Erlebnisse. Sofern er uns etwa das alles auch ist, ist er nicht Jesus Christus. Er ist Gott, der Mensch wird, der Schöpfer aller Dinge, der als Kindlein in der Krippe liegt. Aber dieses Wort interpretiert durch das andre: er ist der Gekreuzigte, Gestorbene, Begrabene, Niedergefahrene zur Hölle, der auferstanden ist von den Toten. Paulus und die übrigen jedenfalls haben das gemeint, wenn sie Jesus Christus sagten und nichts anderes. Von daher haben sie von Lösung, denn von daher haben sie von Erlösung geredet. Wenn wir es nicht wieder lernen werden, auch das zu meinen, wird uns ihre Theologie in der Gegenwart so wenig helfen wie irgendeine andre. Aber auch wenn wir das meinen, ist uns nur geholfen dadurch, daß Jesus Christus das ist, bevor wir anfangen, etwas über ihn zu meinen.

Und nun möchte ich doch mit einem Wort aus der Lazarusgeschichte schließen. Wenn Sie können, so fassen Sie diesen Schluß nicht als erbaulich auf. „Wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben." Und dazu die Frage: „Glaubest du das?"

Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie.

I.

Wir Theologen sind durch unsern Beruf in eine Bedrängnis versetzt, in der wir uns vielleicht vertrösten, aber sicher nicht trösten lassen können. Wir ahnten es ja schon als Studenten dunkel, daß es so kommen werde; wir wurden älter und es war schwerer, als wir je geahnt hatten. Wir sind Pfarrer oder wir sind Dozenten; es ist immer die gleiche Bedrängnis, die Einen können ihr so wenig ausweichen wie die Andern. Ich wundere mich, daß es noch Theologen gibt, die in katholische Kirchen und wer weiß noch wohin gehen, um das sogenannte Numinose kennen zu lernen, als ob es nicht um uns wäre, sehr uninteressant aber dafür real, wenn wir an unserm Schreibtisch sitzen, wenn wir uns niederlegen und wieder aufstehen, bevor wir wieder einmal unseres Amtes walten und nachdem es wieder einmal geschehen ist, einfach und ohne alle weitern Erlebnisse kraft der Tatsache, daß wir Theologen sind Die Bedrängnis, die aus dieser Tatsache kommt, ist von den Umständen, in denen wir uns befinden mögen, ganz unabhängig. Sie ist, um das gleich vorwegzunehmen, mit den Mitteln der Psychologie sicher zu illustrieren, aber von daher so wenig zu erklären, wie die allen Menschen durch ihren sicher bevorstehenden Tod irgendwie in die Seele geschriebene Frage. Das seltsame Schaukelspiel des seelischen Lebens, dem wir Theologen natürlich unterworfen sind so gut oder so schlimm wie jedermann, es geht neben unsrer Bedrängnis her seinen eigenen Weg, und sie hat mit ihm wesentlich nichts zu tun. Aber auch die Problematik der mechanischen Seite unsres Berufes geht ihr wohl immer zur Seite und ist doch nicht ihre Ursache. Das theologische System z. B. ist nun schon reichlich oft verbessert und gänzlich umgebaut worden, die theologische Praxis gleichfalls, und auch an Variationen in der persönlichen Stellung zu unserm Beruf ist wohl längst versucht und erprobt worden,

---

Vortrag für die Versammlung der „Freunde der Christlichen Welt" auf der Elgersburg im Oktober 1922.

was da überhaupt zu versuchen ist. Bedeutet das Alles etwa mehr, als wenn man einen Kranken zur Abwechslung von der einen auf die andere Seite legt? Haben wir noch nicht gemerkt, in der Kirche wie auf der Universität, daß, was gestern uns Ruhe war, morgen sicher uns Unruhe sein wird, daß vom Wechsel der Methoden und Orientierungen, so unvermeidlich er uns immer wieder wird, eine Beseitigung dessen, was uns bedrängt, jedenfalls nicht zu erwarten ist? Es kann sich auch wirklich nicht etwa um eine eigentümliche Verlegenheit gerade der Gegenwart handeln. Darum nicht, weil die Theologen so ziemlich jeder Zeit gemeint haben, gerade zu ihrer Zeit sei es besonders schwer, diesen Beruf zu versehen. Von unserer Zeit wäre sogar zu sagen, daß es heute insofern leichter ist, Theologe zu sein als vor zehn Jahren und hier in Deutschland leichter als etwa im neutralen Ausland, weil die allgemeine Auflockerung des Bodens infolge der Ereignisse, von denen wir herkommen, dem, was wir nun zu tun hätten, unvergleichlich viel günstigere Aussichten eröffnet. Und auch daran kann es nicht liegen, daß unsere Stellung in der Gesellschaft so fraglich ist, daß wir bei der Mehrzahl der Menschen jedenfalls als Theologen nicht eben beliebt und geachtet, sondern von jenem Duft von Mißtrauenswürdigkeit umgeben sind, von dem Overbeck so viel zu sagen wußte. Denn erstens dürften wir uns nach dem Evangelium darüber nicht wundern, wenn wir im übrigen unserer Sache ganz sicher wären, und zweitens steht es ja auch damit so schlimm nicht; war es doch auch im neuen Deutschland immer noch ein unerhörter Fall, als neulich die Möglichkeit auftauchte, unsereinem gegenüber die sogenannte Bedürfnisfrage aufzurollen. Im Ganzen haben wir uns über die uns widerfahrende Behandlung durch das gebildete und ungebildete Publikum sicher nicht ernstlich zu beklagen. Die wirkliche und besorgniserregende Bedürfnisfrage ist uns von ganz anderer Seite gestellt. Unsere Not kommt aber auch nicht von der Kirche, von dem rückständigen Geist ihrer Leitung, von ihrer Bureaukratie, von ihrem Bekenntniszwang. Ich komme aus dem paradiesischen Lande, wo die Theologen vom Universitätsprofessor bis zum einfachen Dorfpfarrer ungefähr in jeder Beziehung machen können, was sie wollen, wo es keine Präambeln gibt und wo die mildeste und dehnbarste Vermittlungstheologie ungefähr in allen Kirchenregimentern das Szepter führt, und kann nur warnen vor der Illusion, als ob dadurch die Last, die auf die Theologen gelegt ist, auch nur im Geringsten erleichtert wäre. Im Gegenteil:

Wenn einmal alle Kämpfe gegen eine alte und für eine neue Kirche äußerlich so gegenstandslos werden, wie sie es innerlich vielleicht ohnehin sind, wenn all der darauf verwendete Ernst frei wird für ernsthaftere Gegenstände, rückt einem die wesentliche Not der Theologie nur um so grimmiger zu Leibe.

Sie liegt in der Sache, in der uns gestellten Aufgabe. Wie weit sie von Diesem und Jenem empfunden wird, ist eine Frage für sich. Über unsre Situation möchte ich mich mit Ihnen unterhalten, und das sollte möglich sein, gleichviel ob wir so oder anders empfinden. Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel. Ich will versuchen, Eines nach dem Andern zu erläutern.

II.

Wir sollen von Gott reden. Unser Name sagt es. Aber nicht bloß unser Name. Es wird wohl auch uns Theologen gegenüber erlaubt sein, die schlichte Frage nach dem Zweck unsres Tuns zu stellen. Was hat die Aufmachung, der Betrieb unsres Amtes für einen Sinn? Was für eine Erwartung setzen die Menschen auf uns, sie, die uns als das, was wir sind, haben wollen oder doch gelten lassen? Oder auf was hin weist uns ihr Hohn und ihre Verachtung, wenn sie sich in ihrer Erwartung getäuscht sehen? Natürlich nicht nach ihren ersten besten Motiven werden wir sie fragen dürfen, als ob sie uns so ohne Weiteres sagen könnten, was sie von uns wollen. Um das Motiv ihrer Motive handelt es sich, darum, die Menschen um uns her in ihrer auf uns gerichteten Erwartung besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen. Ist es nicht so: Unsre Existenz als Theologen ist doch nur zu verstehen auf Grund der Existenznot der andern Menschen. Zum Aufbau ihrer Existenz mit Allem, was dazu gehört, brauchen sie uns nicht. Das besorgen sie ohne unsre Ratschläge, und zwar besser als wir gewöhnlich denken. Jenseits ihrer Existenz aber und jenseits aller Fragen, die damit verknüpft sind, kennen sie ein großes Was? Wozu? Woher? Wohin?, das ist ein Minus vor der ganzen Klammer, eine Frage,

die alle schon beantworteten Fragen in der Klammer aufs Neue zu Fragen macht. Auf diese Frage aller Fragen wissen sie sich keine Antwort zu geben und sind naiv genug, anzunehmen, Andere könnten es, und darum schieben sie uns in unsre merkwürdige Sondereexistenz, darum stellen sie uns auf ihre Kanzeln und Katheder, damit wir daselbst von Gott reden sollen, von der Antwort auf die letzte Frage. Warum suchen sie mit dieser letzten Frage nicht selber fertig zu werden, wie sie es mit allen andern tun? Warum kommen sie zu uns, obwohl sie doch längst die Erfahrung gemacht haben müßten, daß man nicht zu uns kommen kann, wie man zum Rechtsanwalt oder zum Zahnarzt geht, daß wir in dieser Frage nicht mehr wissen, als sie sich selbst sagen können? Ja, so kann man wohl fragen. Offenbar drücken sie mit ihrem Zuunskommen aus, daß sie irgendwie wissen, daß der Mensch sich die Antwort auf diese Frage nicht selber geben könne, und daß, wenn nun Einer mit dieser Frage zum Andern geht, doch auch dies jedenfalls nicht um der Antwort willen geschieht, die dieser Andere selber etwa geben kann.

Aber wie dem auch sei: wir sind *gefragt*. Und nun gilt es wohl zu beachten, *wo nach* wir gefragt sind. Zum Leben brauchen uns die Menschen offenbar nicht, aber zum *Sterben*, in dessen Schatten ja ihr ganzes Leben steht, scheinen sie uns brauchen zu wollen. Die Geschichte geht ihren Gang ohne uns; wenn aber die eschatologischen, die *letzten Dinge* an ihrem Horizont auftauchen — und welches Problem in der Geschichte läge nicht auf der Schwelle zu den letzten Dingen? — dann sollten wir offenbar da sein und eröffnende entscheidende Worte zu sprechen haben. Über sich selbst und das, was ihnen möglich und erlaubt ist, sind sie leidlich orientiert, wie es aber mit dem dünnen Faden steht, an dem das ganze Netz dieser Lebensorientierung aufgehängt ist, mit dem messerscharfen Gratweg zwischen *Zeit* und *Ewigkeit*, auf dem sie sich manchmal plötzlich wandelnd wissen, nachdem sie es lange vergessen, das wollen sie wunderlicher Weise von uns wissen. An den *Grenzen* der Humanität ist das theologische Problem aufgerufen. Die Philosophen wissen das, wir Theologen scheinen es manchmal nicht zu wissen. Denn wohlverstanden: auch über Sittlichkeit und Geistesleben, auch über Religion und Frömmigkeit, auch über allfällig mögliche Erkenntnis höherer Welten brauchen sie *unsre* Aufklärungen und Mitteilungen im Grunde *nicht*. Auch das Alles gehört ja zu ihrer Existenz, und ist in die *Not* ihrer Existenz mit hineingerissen, ob sie es wissen oder nicht.

Mögen wir diesem und jenem und vielleicht Hunderten Freude machen und hilfreich sein, wenn wir ihm auf die ihn in diesen Sphären bewegenden Fragen unsre mehr oder weniger nützlichen Anregungen und kompetenten Auskünfte zu geben versuchen. Mögen wir es tun, warum sollten wir nicht? Aber ohne zu vergessen, daß damit die Frage, mit der sie eigentlich zu uns kommen, nicht erledigt ist, daß wir der Kunst, hier antworten zu können, diesen Bedürfnissen zu dienen (ich wiederhole: das religiöse inbegriffen!), unser Amt als Theologen nicht verdanken. Schützen wir nicht zu schnell die Liebe vor! Da fragt sich eben, was die Liebe ist, die wir den Andern schuldig sind? Es könnte sein, daß wir unbarmherzig sind, solange wir meinen, damit barmherzig zu sein, daß wir den Menschen existieren helfen, und wenn Tausende uns für unsre Gaben dankten. Nicht ihre Existenz, sondern das Jenseits ihrer Existenz, Gottes Existenz steht in Frage, wenn sie uns um unsre Hilfe angehen. Als Dorfweise oder Stadtweise aber sind wir im Grunde unerwünscht, überflüssig und lächerlich. Wir haben unser Amt als Theologen nicht verstanden, solange wir es nicht verstanden haben als Exponenten und Wahrzeichen, nein Notzeichen einer Verlegenheit, die über die ganze Skala wirklicher und möglicher menschlicher Zuständlichkeiten sich ausbreitet, in der sich der moralische mit dem unmoralischen, der geistige mit dem ungeistigen, der fromme mit dem unfrommen Menschen, in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet. Der Mensch in seiner Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet, ob er sich dessen nun mehr oder weniger bewußt sei. Seine Lage ist um so schlimmer, je weniger er sich dessen bewußt ist, je weniger er es uns sagen kann, was ihm fehlt, je leichter ihn die hilfsbereite Mitmenschheit mißversteht.

Der Mensch als Mensch schreit nach Gott, nicht nach einer Wahrheit, sondern nach der Wahrheit, nicht nach etwas Gutem, sondern nach dem Guten, nicht nach Antworten, sondern nach der Antwort, die unmittelbar eins ist mit seiner Frage. Denn er selbst, der Mensch, ist ja die Frage, so muß die Antwort die Frage sein, sie muß er selbst sein aber nun als Antwort, als beantwortete Frage. Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung. Nicht wiederum nach etwas Menschlichem, sondern nach Gott, aber nach Gott als dem Erlöser seiner Menschlichkeit. Mag man ihn tausendmal darüber belehren, daß er, um in

das Unendliche zu schreiten, nur im Endlichen zu gehen habe nach allen Seiten — o ja, er tut es ja, er geht ja und die Herrlichkeit und der Greuel alles dessen, was er auf diesem ihm in der Tat allein möglichen Gang leistet und vollbringt, ist Zeugnis genug für die unheimliche Wucht seines Suchens nach dem Unmöglichen, das ja doch das Bewegende auch dieses Ganges ist. Aber wieder und wieder begnügt er sich einfach nicht — warum kann er nicht? — mit diesem Gang im Endlichen, trotz aller Belehrungen und Zurechtweisungen. Immer wieder wird es ihm unerträglich, daß das Gefundene zu dem Gesuchten sich so offenkundig verhält, wie $1 : \infty$, — wo er doch nicht glauben kann, daß $1 = \infty$, wie sollte er das glauben können und dürfen, wo ihm doch vielmehr das ganze Meer von Antwort, über das er verfügt, immer wieder unter den Händen zu einem einzigen Tröpflein wird, das nur noch Frage ist, und diese Frage ist er selbst, seine Existenz, und jenseits, jenseits aller bekannten Meere ist die Antwort, die Realität, auf die alle Beziehungen, in denen er steht, hinweisen, das Subjekt all der Prädikate, der Sinn all der exotischen Buchstaben, der Ursprung all der unechten Anfänge, die zusammen sein bekanntes Leben bilden.

Aber diese Antwort, diese Realität, dieses Subjekt, dieser Sinn, dieser Ursprung ist ja eben d o r t, nicht hier. Die Antwort ist nicht die Frage. D e r d o r t ist nicht e r h i e r. Nach der Antwort, die als Antwort seine F r a g e wäre, nach dem Unendlichen, das als Unendliches e n d l i c h wäre, nach dem dort, der als der der er dort ist, e r h i e r wäre, nach Gott, der als Gott M e n s c h wäre, fragt er, wenn er nach Gott fragt. Ihm angesichts dieser Frage mit Antworten zu begegnen, die Kultur, Geistesleben und Frömmigkeit betreffen, oder auch mit einer Kritik aller dieser Größen, heißt das nicht, so gut es gemeint sein mag, ihn dahin wieder zurückschicken, woher er zu uns, zu den Theologen gekommen ist? Wollen wir denn immer wieder das Spiel mit ihm treiben, nie verstehen, wozu, zu welch allerdings unerhörtem Zweck er uns duldet und brauchen zu können meint? Warum sagen wir es ihm nicht offen heraus, wenn das im Stillen unsre Meinung ist, daß wir von Gott nicht reden wollen oder können? Oder wenn wir ernste Gründe haben, dies nicht oder nicht so zu sagen, warum machen wir uns nicht wenigstens seine F r a g e nach Gott zu eigen, zum zentralen Thema unsres Berufes?

Ich habe bis jetzt vorwiegend die Verkündigung der K i r c h e im Auge gehabt; es gilt aber grundsätzlich ganz dasselbe auch für

die Universitätstheologie, auch wenn man von ihrer erzieherischen Aufgabe gegenüber den künftigen Pfarrern ganz absehen wollte. Auch als Glied der Universitas literarum ist die Theologie ein Notzeichen, ein Zeichen, daß etwas nicht in Ordnung ist. Es gibt auch eine akademische Existenznot, die natürlich mit der des Menschen überhaupt letztlich eine und dieselbe ist. Gerade die echte Wissenschaft ist bekanntlich ihrer Sache nicht sicher, und zwar nicht nur da und dort, sondern im Grunde, in den letzten Voraussetzungen nicht sicher. Jede einzelne Wissenschaft kennt sehr genau das Minus, das vor ihrer Klammer steht, von dem dann mit jener gedämpften Stimme geredet zu werden pflegt die verrät, daß es hier freilich um den Nagel gehe, an dem Alles hänge, aber auch um das Fragezeichen, das unvermeidlich hinter das im übrigen methodisch aufgebaute Ganze zu setzen sei. Denke man sich, diese Fragezeichen seien nun wirklich das Letzte, was jede Wissenschaft zu sagen hat, wie offenkundig wäre es dann, daß der vermeintliche akademische Kosmos in Wirklichkeit ein Gewirr von vereinzelten Blättern ist, die über einem Abgrund flattern! Und nun sind diese Fragezeichen tatsächlich das letzte in allen Wissenschaften. Und darum, um ihres schlechten oder vielmehr um ihres trostbedürftigen Gewissens willen duldet die Universität die Theologie in ihren Mauern, etwas verdrießlich über die Ungeduld, mit der die Theologen ausgerechnet gerade auf das Letzte, von dem man nicht spricht, die Fragen legen, und doch — oder täusche ich mich? — auch heimlich froh darüber, daß Jemand sich dazu hergibt, so unwissenschaftlich zu sein und durch lautes bestimmtes Reden eben von diesem Letzten, von dieser unanschaulichen Mitte, auf die alles hinweist, die Erinnerung wachzuhalten, daß das Ganze, was da getrieben wird, einen Sinn haben möchte. Auch hier ist die Theologie — welches auch die Privatmeinungen dieser und jener nicht-theologischen Akademiker von ihr sein mögen — tatsächlich von der Erwartung umgeben, daß sie ihres Amtes walte und als Antwort vertrete (sehe sie zu, wie sie sich damit abfinde!) was bei den Andern allen, solange sie es verschwiegen können und wollen, nur als Fragezeichen im Hintergrund steht, als möglich, was sie alle nur als Grenzbegriff, als das Unmögliche kennen dürfen, daß sie von Gott nicht nur flüstere und munkle, sondern rede, auf ihn nicht nur hinweise, sondern von ihm herkommend ihn bezeuge, ihn nicht irgendwo in den Hintergrund, sondern allen methodischen Voraussetzungen, allen Wissenschaften

zum Trotz in den Vordergrund stelle. Wohl verstanden: das Dasein der Theologie auf der Universität läßt sich nicht etwa a priori rechtfertigen und begründen, sondern nur als Notstandsmaßnahme, als eine, da der Notstand vermutlich nicht zu beheben ist, permanente Ausnahme von der Regel. Als solche aber läßt es sich rechtfertigen und begründen, wie das der Kirche in der Gesellschaft, die sich auch nicht aus deren Idee ableiten läßt. Es ist, paradoxer- aber unvermeidlicherweise so: gerade als Wissenschaft im Sinn der andern Wissenschaften hat die Theologie auf der Universität kein Daseinsrecht, ist sie eine ganz unnötige Verdoppelung einiger in andre Fakultäten gehöriger Disziplinen. Eine theologische Fakultät, mit der Aufgabe, das zu sagen, was die Andern rebus sic stantibus nicht, oder nur so, daß man es nicht hört, sagen dürfen, als Notsignal wenigstens, daß das durchaus gesagt sein müßte, als lebendige Erinnerung, daß ein Chaos noch so wunderbar, darum kein Kosmos ist, als Frage- und Ausrufzeichen am äußersten Rande, nein im Unterschied zu dem was ja auch die Philosophie tut: genau jenseits des Randes der wissenschaftlichen Möglichkeiten — das hat einen Sinn. Eine religionswissenschaftliche Fakultät dagegen hat wirklich keinen Sinn. Denn so gewiß das Wissen um das Phänomen der Religion dem Historiker, dem Psychologen, dem Philosophen unentbehrlich ist, so gewiß sind alle diese Forscher in der Lage, allein und ohne theologischen Beistand dieses Wissen zu gewinnen und zu pflegen. Oder sollte etwa das sogenannte „religiöse Verständnis" ein Pachtgut des zufällig theologischen Historikers und Psychologen sein, der Profanwissenschaftler die Urkunden der Religion nicht mit derselben Liebe und Sachkunde zu studieren vermögen? Wenn das wirklich unsre Meinung sein sollte, daß Theologie aufzugehen habe in Religionswissenschaft, dann hätten wir das Daseinsrecht auf der Universität jedenfalls verwirkt. Denn Religion ist ein Phänomen so lehrreich, aber auch so fragwürdig wie andre. Zu wissen notwendig und zu wissen möglich, jawohl. Aber gerade darum: indem ich Religion als etwas Wissens mögliches studiere gestehe ich ein, daß ich mich dabei in derselben Existenznot aller Wissenschaft befinde, wie wenn ich einen Käfer studiere. Neue, besondere, gewiß sehr merkwürdige Fragen mögen mich dann beschäftigen, aber Fragen wie alle Fragen sind, Fragen, die auf eine letzte ungelöste Frage zurückweisen, nicht die Frage, die nichts Anderes als die letzte Antwort ist, um deren willen Theologie,

einst die Mutter der ganzen Universität, immer noch, wenn auch etwas gesenkten Hauptes, als die erste, als etwas Besonderes neben den andern Fakultäten steht. Nicht den Finger gerührt habe ich zu jenem Wagnis, das die Andern, mögen sie von mir denken was sie wollen, im Grunde von mir, dem Theologen, erwarten.

Eine historische Anmerkung möge hier den Schluß bilden. Die Ahnenreihe, an der wir uns, wenn die soeben aus dem Wesen der Sache entwickelten Gedanken maßgebend sind, zu orientieren haben, läuft über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia. Auf diese Namen pflegen sich nun freilich Viele zu berufen. Ich möchte also verdeutlichend hinzufügen: nicht etwa auch und gleichzeitig über Martensen zu Erasmus, zu denen, die 1. Cor. 15 bekämpt werden, zum Propheten Hananja, der das Joch vom Halse des Propheten Jeremia nahm und zerbrach es! Und um ganz deutlich zu sein, möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, daß in der hier empfohlenen Ahnenreihe der Name Schleiermacher fehlt. Ich halte Schleiermacher bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerkes darum vorläufig für keinen guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm, soweit ich sehe, in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt, daß der Mensch als Mensch sich in Not und zwar in rettungsloser Not befindet, unklar, daß auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, und wenn es christliche Religion wäre, an dieser Not teilnimmt, unklar darum auch, daß von Gott reden etwas Anderes heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden. Wer etwa gerade darin Schleiermachers besondren Vorzug sehen sollte, daß er den sogenannten Dualismus, in dem etwa Luther stecken geblieben sei, überwunden und gerade mit dem Begriff der Religion, die erwünschte und mit Ehren zu begehende Brücke zwischen Himmel und Erde geschlagen habe, der wird nun freilich, wenn er es nicht schon getan hat, von dem, was hier vertreten wird, endgültig abrücken müssen. Ich kann es ihm nicht wehren, nur den Wunsch aussprechen, er möchte sich dann jedenfalls nicht etwa gleichzeitig auf Schleiermacher und die Reformatoren, auf Schleiermacher und das Neue Testament, auf Schleiermacher und die alttestamentlichen Propheten berufen, sondern von Schleiermacher aufwärts eine neue Ahnenreihe sich suchen, als deren nächstes Glied etwa Melanchthon in Betracht kommen dürfte. Denn was mit den Namen Kierkegaard, Luther und Calvin, Paulus und Jeremia bezeichnet ist, das ist

unzweideutige, gänzlich unschleiermacherische Klarheit darüber, daß Menschendienst Gottesdienst sein muß und nicht umgekehrt. Die Negativität und Einsamkeit, in der Jeremia den Königen Judas, ihren Fürsten, dem Volke im Lande, vor allem aber seinen Priestern und Propheten gegenübersteht, die das ganze Leben des Paulus charakterisierende scharfe Wendung gegen die im Judentum verkörperte Welt der Religion, Luthers Bruch nicht mit der Unfrömmigkeit, sondern mit der Frömmigkeit des Mittelalters, Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, alles Unternehmungen, auf die Schleiermacher nie gekommen wäre, sie sind die Merkmale der Art, wie hier von Gott geredet wird. Der Mensch und sein Universum, sein noch so lebendig angeschautes und gefühltes Universum, ein Rätsel, eine Frage, nichts sonst. Ihm steht Gott gegenüber als das Unmögliche dem Möglichen, als der Tod dem Leben, als die Ewigkeit der Zeit. Die Auflösung des Rätsels aber, die Antwort auf die Frage, das Ende der Existenznot ist das schlechthin neue Geschehen, daß das Unmögliche selbst das Mögliche wird, der Tod das Leben, die Ewigkeit Zeit, Gott Mensch. Ein neues Geschehen, zu dem kein Weg führt, für das der Mensch kein Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue, die Offenbarung und der Glaube, das Geschautwerden und Schauen des neuen Menschen. Nur auf den Ernst dieses Versuches, von Gott zu reden, möchte ich hinweisen — das Gelingen ist eine andre Frage — auf den Einsatzpunkt. Verstanden ist hier auf alle Fälle die Not, in der der Mensch als Mensch sich befindet. Verstanden die Frage, die er in dieser Not erhebt. An diese Not und an diese Frage wird der Versuch, von Gott zu reden, angeknüpft, nicht anderswo, zerstreut aller Schein, der sie etwa als Not und Frage verhüllen könnte. Das ist seine Ernsthaftigkeit. Das ist's, warum wir an dieser geschichtlichen Linie uns orientieren und also auch aus der Geschichte den Imperativ hören: Wir sollen von Gott reden! Wäre dieser Imperativ nicht Bedrängnis genug, und wenn wir in der Lage wären, ihm zu gehorchen?

III.

Ich wende mich zu meinem zweiten Satz: Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir denken an das Wort des Ältesten unsrer

Gewährsmänner: Ach Herr, Herr, ich tauge nicht zu predigen! Er hat es stehen lassen in seinen Reden auch als er 23 Jahre gepredigt hatte, sicher nicht als Dokument seiner Entwicklung, sondern als Überschrift über Alles, was er nachher gesagt hat: ich kann es nicht sagen. Und Jeremia war ein von Gott selbst Berufener und Geheiligter. Wir wollen die Frage nicht aufrollen, ob es so einfach geht, an die Stelle der Berufung durch Gott selbst das kirchliche Amt zu setzen, das Eine mit dem Andern zu identifizieren, so lichtvoll die Gedanken waren, mit denen Luther das begründet hat. Nehmen wir an, wir hätten mit unserm Amt zugleich den Verstand, d. h. unsre göttliche Berufung und Ausrüstung bekommen, so bleibt es doch dabei: wir können als Menschen nicht von Gott reden. Wie erstaunlich die Meinung der Andern, der Gemeinde, sie könnten uns zuschieben, ihnen das zu sagen, was ja freilich, wir wissen es selber nur zu gut, um jeden Preis gehört werden müßte, uns zu delegieren, wie die Universität es tut, das zu sagen, was sonst Niemand sagen kann noch darf. Wir sind auch Menschen, wir können, was sie von uns wollen und was wir als Theologen selber wollen müssen, ebensowenig wie sie. Wir können nicht von Gott reden. Denn von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, daß Gott Mensch wird. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem das Wahrheit ist. Das zu sagen, daß Gott Mensch wird, aber als Gottes Wort, wie es eben wirklich Gottes Wort ist, das wäre unsre theologische Aufgabe. Das wäre die Antwort auf die an uns gerichtete Frage der erschrockenen Gewissen, die Antwort auf die Frage des Menschen nach der Erlösung seiner Menschlichkeit. Das müßte wie mit Posaunen erschallen in unsern Kirchen und wahrhaftig auch in unsern Hörsälen, und aus den Kirchen und Hörsälen hinaus auf die Straßen, wo die Menschen unsrer Zeit darauf warten, daß ihnen das gesagt werde, aber anders als wir Schriftgelehrten pflegen. Dazu stehen wir auf unsren Kanzeln und Kathedern, um ihnen das zu sagen. Solange wir ihnen das nicht sagen, reden wir an ihnen vorbei, enttäuschen wir sie. Denn das allein, aber wohl gemerkt: als Gottes Wort, ist die Antwort, die echte Transzendenz besitzt und gerade darum die Kraft hat, das Rätsel der Immanenz aufzulösen. Denn nicht in einer Beseitigung

der Frage darf diese Antwort bestehen, aber auch nicht bloß in einer Unterstreichung und Verschärfung der Frage, und endlich auch nicht in der kühnen, überaus wahren, aber in unserm Munde abwechselnd allzu eindeutigen oder allzu zweideutigen Behauptung, daß die Frage selber die Antwort sei. Nein die Antwort muß eben die Frage *sein* und so die Erfüllung der Verheißung, das Sattwerden der Hungrigen, die Eröffnung der blinden Augen und tauben Ohren. Diese Antwort sollten wir *geben* und eben diese Antwort können wir *nicht* geben. — Ich sehe drei Wege, auf denen wir versuchen können, sie doch zu geben, und die alle drei endigen mit der Einsicht, daß wir sie nicht geben können. Es ist der dogmatische, der kritische und der dialektische Weg. Wobei zu bemerken ist, daß diese Unterscheidung nur begrifflich zu vollziehen ist. In Wirklichkeit ist noch nie ein ernst zu nehmender Theologe nur den einen oder andern oder dritten gegangen. Luther etwa werden wir auf allen dreien begegnen.

Der erste ist der *dogmatische* Weg. Hier werden dem Menschen in richtiger Einsicht seiner Not und Frage, in mehr oder weniger ausdrücklicher Anlehnung an Bibel und Dogma die bekannten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Gedanken vor Augen gestellt, die sich aus der einen These: Gott wird Mensch entwickeln lassen. Ich würde es, in Erinnerung an Luthers Predigten etwa, immer noch für besser halten, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, *diesen* Weg zu gehen, als etwa zurückkehren dazu, mit Hilfe der Geschichte, und wäre es die biblische Geschichte, Geistesleben und Frömmigkeit zu pflegen und so zu vergessen, wozu uns der Mensch *nicht* nötig hat, wonach er uns aber in Wirklichkeit *fragt*, und daß wir als Theologen von Gott reden sollen. Gegen die Orthodoxie ist gewiß Manches zu erinnern; aber in ihr lebt jedenfalls eine kräftige Erinnerung an das, was überflüssig, und an das, was nötig ist, mehr als in manchem ihrer theologischen Gegner. Und das, und wahrhaftig nicht bloß Gewohnheit und Denkträgheit ist denn auch sicher die Ursache, daß sie immer noch und immer wieder religiös und kirchlich und sogar politisch so wirksam ist. Der Spaten wird eben einfach auf jener Seite tiefer eingesetzt. Ferner ist zu bemerken, daß auch der überzeugteste Nicht-Orthodoxe stellenweise, und zwar gerade dann, wenn er von seinen gewohnten Psychologismen zu entscheidenden Mitteilungen übergehen will, wenn auch er, wenn auch fast wider Willen, statt von Frömmigkeit von Gott reden will, gar nicht

anders kann, als in dogmatischen Wendungen sich bewegen. Wenn eben einmal die entscheidende Einsicht gewonnen ist, daß nicht die Vergottung des Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes das Thema der Theologie ist, ja wo diese Einsicht auch nur gelegentlich aufblitzt in einem Theologen, da gewinnt er Geschmack gerade an dem Objektiven, nicht als psychischer Vorgang zu Analysierenden in Bibel und Dogma, dann beginnt die ihm vorher als „supranaturalistisch" so verdächtige und mißliche Welt, in der er sich da befindet, allmählich aber fast mühelos ihm verständlich und sinnvoll zu werden, dann sieht er ihre Gedanken sozusagen von innen oder von hinten, begreift, daß es so und nicht anders geschrieben stehen muß, manchmal bis auf entlegenste Winkel, von denen er sich nicht träumen ließ, daß er da noch heimisch werden könnte, bekommt eine gewisse Freiheit, sich in diesen ungewohnten Räumen zu bewegen, und ist vielleicht zuletzt soweit, das Apostolikum etwa mit allen seinen Härten einfach wahrer, tiefer und sogar geistreicher zu finden als das, was moderne Kurzatmigkeit an seine Stelle setzen möchte.

Aber freilich: von Gott kann man auch in den kräftigsten und lebendigst aufgefaßten Supranaturalismen nicht reden, wir können auch so nur bezeugen, daß wir es gerne möchten. Die Schwäche der Orthodoxie ist nicht der sogenannt supranaturalistische Inhalt der Bibel und des Dogmas, das ist gerade ihre Stärke, wohl aber der Umstand, daß sie, daß wir, sofern wir alle ein wenig Dogmatiker sind, nicht darüber hinauskommen, diesen Inhalt, und wäre es auch nur das Wort „Gott", dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch uns selbst und den Menschen gegenüberzustellen: da, das glaube nun! Wir sind wohl alle schon bei Luther auf die vielen Stellen gestoßen, wo wir z. B. angesichts des trinitarischen Dogmas einfach mit dem Bescheid stehen gelassen werden: da gelte es, sein Hütlein zu lüften und Ja zu sagen. Da spüren wir, bei aller Bereitwilligkeit, die Hure Vernunft totzuschlagen: so geht's jedenfalls nicht, und denken mit Bestürzung daran, wie oft wir es, ohne Luther zu sein, offen und besonders heimlich auch schon so gemacht haben. Warum geht es so nicht? Weil da die Frage des Menschen nach Gott durch die Antwort einfach niedergeschlagen wird. Nun soll er nicht mehr fragen, sondern an Stelle der Frage die Antwort haben. Er kann aber als Mensch von der Frage nicht lassen. Er selbst, der Mensch, ist ja die Frage. Soll ihm Antwort werden, so muß sie seine Natur annehmen, selber zur Frage werden. Das

heißt nicht von Gott reden, etwas, und wäre es das Wort „Gott" vor den Menschen hinstellen mit der Aufforderung, das nun zu glauben. Das ist's ja, daß der Mensch das nicht glauben kann, was bloß vor ihm steht, das nicht als das, was es dort ist, auch hier wäre — daß er nicht glauben kann, was sich ihm nicht offenbart, die Kraft und das Vollbringen nicht hat zu ihm zu kommen. Bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas Anderes sein. Der Gott, der sich offenbart, ist Gott. Der Gott, der Mensch wird, ist Gott. Und der Dogmatiker redet nicht von diesem Gott.

Der zweite Weg ist der kritische. Hier wird nun allerdings sehr deutliche, erschreckend deutliche Anweisung zur Menschwerdung Gottes gegeben. Da wird dem Menschen empfohlen, er habe, um Gottes teilhaftig zu werden, als Mensch zu sterben, aller Eigenheit, Selbstheit, Ichheit sich zu begeben, ganz still, ganz einfach, ganz direkt zu werden, nur noch empfänglich schließlich zu sein, wie die Jungfrau Maria, als der Engel zu ihr trat: Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast! Kein Dies und Das sei ja Gott, kein Ding, kein Etwas, kein Gegenüber, kein Zweites, sondern das reine qualitätslose alles erfüllende Sein, dem nur das partikulare Eigensein des Menschen im Wege stehe. Falle dies endlich und zuletzt dahin, dann werde es gewißlich zu der Geburt Gottes in der Seele kommen. Der Weg der Mystik, auch er wahrhaftig beachtenswert! Wer dürfte da sofort schelten, wo mit den Besten des Mittelalters auch der junge Luther eine Strecke weit mit Begeisterung mitgegangen ist? Sehr beachtenswert ist auch hier die Einsicht, daß es sich, wenn von Gott die Rede sein soll, auf keinen Fall darum handeln kann, dem Menschen beim Aufbau, sondern vielmehr grundsätzlich beim Abbau seiner Existenz behilflich zu sein, die Einsicht, daß der Mensch wirklich nach dem fragt, der ernicht ist. Darum nenne ich den mystischen Weg, der sich auch als Idealismus verstehen läßt, den kritischen, weil sich hier der Mensch unter ein Gericht, in eine Negation hineinstellt, weil es hier so klar erkannt ist: Der Mensch als Mensch ist das, was überwunden werden muß. Wir sind auch auf diesem Weg Alle schon betroffen worden und werden es nie aufgeben können, ihn streckenweise zu begehen, wie auch Luther ihn nie ganz aufgegeben hat. Dem in seiner Kultur oder Unkultur sich aufblähenden, dem in seiner Moral und Religiosität sich so titanisch gen Himmel reckenden Menschen wird man immer wieder sagen müssen, daß er, von

Aufhebung zu Aufhebung schreitend, warten, klein, zunichte werden lernen, daß er sterben müsse. Diese Lehre von der Katastrophe des Menschen als solchen ist ein Stück Wahrheit, das, was sich auch gegen die Mystik einwenden läßt, nicht ungestraft vernachlässigt werden könnte. Die Stärke dieses Redens liegt dort, wo die Schwäche des dogmatischen liegt: hier geschieht etwas, hier werden wir nicht stehen gelassen mit dem Bescheid, wir müßten eben glauben, hier wird der Mensch in der ernsthaftesten Weise angegriffen, hier wird Gott so energisch Mensch, daß vom Menschen sozusagen gar nichts übrig bleibt. Unendlich viel besser natürlich auch das, als der paganistische Kultus des Geisteslebens und der Frömmigkeit.

Aber auch so kann man von Gott nicht reden. Denn daß das nun Gott sei, was da den Menschen, ihn selber vernichtend, erfüllen will, dieser Abgrund, in den der Mensch sich stürzen, diese Finsternis, in die er sich begeben, dieses Nein, unter das er sich stellen soll, daß das alles G o t t sei, das pflegten die Mystiker und wir alle, sofern wir auch ein wenig Mystiker sind, mit ihnen zwar zu b e h a u p t e n, wir sind aber nicht in der Lage, es zu z e i g e n. Der Inhalt der Botschaft, dessen wir s i c h e r sind, das, was wir z e i g e n können, das ist immer nur die Negation, die Negativität des Menschen. Und wenn wir nun daran denken, daß der Mensch von dieser Negativität seiner Existenz, von diesem Fragezeichen jenseits aller seiner Lebensinhalte ja gerade h e r kommt, so muß es uns doch stutzig machen, daß wir auf dem kritischen Wege eigentlich nichts Anderes tun, als daß wir ihm dieses Fragezeichen irgendwie riesengroß machen. Gewiß, das wird immer wieder gut sein, ihn darüber zu verständigen, daß die Frage, mit der er sich an uns gewandt hat, noch ganz anders radikal ist, als er sich in den zufälligen Verlegenheiten seines Lebens einbildete, immer wieder gut, seine Kultur und Unkultur in das blendende Licht des unendlichen Abstandes von Schöpfer und Geschöpf zu rücken und ihm so klar zu machen, was er eigentlich will, wenn er in seiner Not nach Gott schreit. Aber vergessen wir nicht: keine Negation, die wir ihm empfehlen können (und wenn wir ihm Selbstmord empfehlen würden!) ist so groß, so prinzipiell wie die Negation, auf die alles Negieren doch nur hinzielen kann, die Negation, die unmittelbar erfüllt ist von der Positivität Gottes. Über eine gewaltige Verschärfung der Frage als Frage kommen wir mit der schärfsten Kritik des Menschen nicht hinaus. Das heißt nur noch

einmal den Ort bezeichnen, richtig bezeichnen allerdings, den Ort, wo von Gott allenfalls die Rede sein kann, wenn man den Menschen in Frage stellt. Das heißt aber noch nicht von Gott reden. Das ist's noch nicht. Auch der Angriff Luthers und Kierkegaards auf die Christenheit war's ja noch nicht! Das Kreuz wird dabei aufgerichtet, aber die Auferstehung wird so nicht verkündigt, und darum ist es endlich und zuletzt doch nicht das Kreuz Christi, was da aufgerichtet wird, sondern irgend ein anderes Kreuz. Das Kreuz Christi brauchte wohl nicht erst von *uns* aufgerichtet zu werden! Die Frage hat keine Antwort bekommen. Nicht *Gott* ist da Mensch geworden, sondern der *Mensch* ist da wieder einmal und nun erst recht Mensch geworden, und das ist kein heilvoller Vorgang. Erst recht ragt nun seine Subjektivität wie eine abgebrochene Säule in ganzer Herrlichkeit gen Himmel. Nur wo *Gott* (in jener Objektivität, von der die Orthodoxie nur zu viel weiß!) Mensch wird, mit seiner *Fülle* eingeht in unsre Leere, mit seinem *Ja* in unser Nein, nur da ist von Gott geredet worden. Die Mystiker, und wir mit ihnen, reden nicht von diesem Gott.

Der dritte Weg ist der *dialektische*. Er ist, nicht nur weil er der paulinisch-reformatorische ist, sondern wegen seiner sachlichen Überlegenheit, weitaus der beste. Die großen Wahrheiten des dogmatischen und des kritischen Weges sind hier vorausgesetzt, aber auch die Einsicht in ihre Stückhaftigkeit, in ihre bloß relative Zulänglichkeit. Hier ist mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens einerseits und mit der Kritik des Menschen und alles Menschlichen andrerseits von vornherein Ernst gemacht; aber beides darf nun nicht beziehungslos geschehen, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre gemeinsame Voraussetzung, auf die lebendige, selber freilich nicht zu benennende Wahrheit, die in der Mitte steht und beiden, der Position und der Negation, erst Sinn und Bedeutung gibt. Daß Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmäßig gesehen als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens. Wie aber soll nun die notwendige Beziehung von beiden Seiten auf diese lebendige Mitte hergestellt werden? Der echte Dialektiker weiß, daß diese Mitte unfaßlich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen *darüber*, ob sie nun positiv oder negativ seien, *nicht* Mitteilungen *darüber*, sondern eben immer *entweder* Dogmatik

oder Kritik sind. Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter. So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, Beides, Position und Negation, gegenseitig auf einander zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren, also z. B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (in Erinnerung an Röm. 8 etwa) unter stärkster Hervorhebung der gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsre Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz andern Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre. Was das heißt, daß Gott den Menschen gerecht macht, das läßt sich nach Luther nicht anders erklären, denn als justificatio impii. Der impius aber soll, indem er weiß und hört, daß er das ist und nichts Anderes, sich sagen lassen, daß er, gerade er ein justus ist. Die einzig mögliche Antwort auf die wirklich gewonnene Einsicht in die Unvollkommenheit alles menschlichen Werkes ist die, sich frisch an die Arbeit zu machen. Wenn wir aber Alles getan haben, was wir zu tun schuldig sind, so sollen wir sprechen: wir sind unnütze Knechte. Alle Gegenwart ist nur wert gelebt zu werden im Hinblick auf die ewige Zukunft, auf den lieben jüngsten Tag. Aber wir sind Phantasten, wenn wir meinen, daß die Zukunft des Herrn nicht in eben unsrer Gegenwart unmittelbar vor der Türe stehe. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und Niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann untertan. Ich brauche nicht fortzufahren. Wer's merkt, merkt's wie's gemeint ist, wo so geredet wird. Er merkt's, daß gemeint ist: die Frage ist die Antwort, weil die Antwort die Frage ist. Er freut sich also der ihm durchaus vernehmbar gewordenen Antwort, um im selben Augenblick erst recht und aufs Neue zu fragen, weil er ja die Antwort nicht hätte, wenn er nicht immer wieder die Frage hätte.

Der Zuschauer freilich, ein „Flachlandbewohner" wahrscheinlich, steht verblüfft daneben und merkt von Allem nichts, jammert jetzt über Supranaturalismus und jetzt über Atheismus, sieht jetzt den alten Marcion aus seinem Grab hervorgehen und jetzt Sebastian Franck, was doch wirklich nicht ganz dasselbe ist und jetzt gar Schellingsche Identitätsphilosophie, erschrickt jetzt über eine Weltverneinung, bei der ihm Hören und Sehen vergeht, und ärgert sich jetzt darüber, daß gerade auf diesem Weg eine Weltbejahung möglich sein soll, wie er sie sich nie hat träumen lassen, bäumt sich jetzt gegen die Position auf und jetzt gegen die Negation und dann wieder gegen den „unversöhnlichen Widerspruch", in dem beide zueinander stehen. Was soll ihm der Dialektiker, wahrscheinlich ein „Sohn der Berge", Anderes antworten als: Mein Freund, du mußt einsehen, daß du, wenn du nach Gott fragst, und wenn nun wirklich von Gott die Rede sein soll, von mir etwas Anderes nicht erwarten darfst. Ich habe getan, was ich konnte, um dich darauf aufmerksam zu machen, daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, Zeugnis zu sein von der Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht. Und darum eben habe ich nie bejaht, ohne zu verneinen, nie verneint, ohne zu bejahen, weil das Eine wie das Andre nicht das Letzte ist. Wenn mein Zeugnis von diesem Letzten von der Antwort, die du suchst, dir nicht genügt, so tut mir das leid. Es kann sein, daß ich noch nicht deutlich genug davon gezeugt, d. h., daß ich Ja durch Nein und Nein durch Ja immer noch nicht kräftig genug aufgehoben habe, um alles Mißverständnis zu verhindern, so kräftig, daß dir nichts übrig blieb, als zu sehen, worauf Ja und Nein, Nein und Ja sich beziehen. Es könnte aber auch sein, daß das Versagen meiner Antwort davon herrührt, daß du noch gar nicht richtig gefragt, nach Gott gefragt hast, sonst müßten wir uns doch verstehen. So könnte der Dialektiker antworten und würde damit dem Zuschauer gegenüber wahrscheinlich, vielleicht im Rechte sein.

Ja vielleicht, aber vielleicht auch nicht, vielleicht nicht einmal dem Zuschauer gegenüber! Denn auch das dialektische Reden leidet an einer in der Sache liegenden Schwäche. Sie zeigt sich darin, daß der Dialektiker, wenn er überzeugen will, darauf angewiesen ist, daß ihm auf Seiten seines Unterredners die Frage nach Gott schon entgegenkommt. Redete er wirklich von

Gott, gäbe er also die Antwort, die zugleich die Frage ist, dann dürfte die Situation nicht eintreten, daß er seinen Unterredner kopfschüttelnd stehen lassen muß mit dem Bescheid, er habe eben die rechte Frage noch nicht. Er würde besser über sich selbst den Kopf schütteln, daß er offenbar die rechte Antwort noch nicht habe, die Antwort, die dann auch die Frage des Unterredners wäre. Sein Reden beruhte eben auf einer schwerwiegenden Voraussetzung, nämlich auf der Voraussetzung jener lebendigen ursprünglichen Wahrheit dort in der Mitte. Sein Reden selbst aber war nicht ein Setzen dieser Voraussetzung, konnte und durfte es ja auch nicht sein, sondern ein Bejahen und Verneinen, das sich freilich auf diese Voraussetzung, auf diesen Ursprung bezog, aber zunächst doch auch das nur in Form einer Behauptung, daß dem so sei. Eindeutig klang die Behauptung zur Rechten, eindeutig die zur Linken, und zweideutig, sehr zweideutig die zusammenfassende Behauptung, daß mit Behauptung links und Behauptung rechts schließlich dasselbe behauptet sei. Wie kommt es dazu, daß menschliches Reden in notwendiger, in zwingender Weise bedeutsam, zeugniskräftig wird? das ist das Problem, das sich auf dem Boden der dialektischen Methode darum besonders lebhaft stellt, weil hier alles getan ist, was getan werden konnte, um es bedeutsam und zeugniskräftig zu machen. Denn wenn dialektisches Reden sich als bedeutsam und zeugniskräftig erwies — und an einigen Unterrednern Platos, des Paulus und der Reformatoren scheint es sich als das erwiesen zu haben — dann nicht auf Grund dessen, was der Dialektiker tut und kann, nicht auf Grund seines Behauptens, das in der Tat fragwürdig ist, fragwürdiger als der entrüstete Zuschauer solcher Kunst ahnt, sondern auf Grund dessen, daß in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes selbst sich behauptete, die Frage, auf die es ankommt, schuf, und die Antwort, die er suchte, ihm gab, weil sie eben Beides, die rechte Frage und die rechte Antwort war.

Aber diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort wo auch dieser Weg abbricht. Den Behauptungen des Dialektikers kann man sich, wie der Augenschein lehrt, auch entziehen. Der Dialektiker als solcher ist nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker. Ihre eigentliche

Schwäche, ihr Unvermögen, wirklich von Gott zu reden, ihr Zwang, immer von etwas Anderem reden zu müssen, das alles erscheint sogar beim Dialektiker potenziert: gerade weil er alles sagt und alles im Hinblick auf die lebendige Wahrheit selbst, muß ihm die unvermeidliche Abwesenheit dieser lebendigen Wahrheit in seinem Alles-Sagen nur um so schmerzlicher zum Bewußtsein kommen. Und auch wenn nun jenseits seines Alles-Sagens das geschehen sollte, was Allem erst Sinn und Wahrheit gibt, auch wenn nun Gott selbst seinem Unterredner das Eine sagen sollte, sein eigenes Wort, auch dann, ja gerade dann ist er, der Dialektiker, als solcher ins Unrecht gesetzt und kann nur bekennen: Wir können nicht von Gott reden. Denn daß Gott selbst spricht, das kann auch jenseits dessen geschehen, was die Andern, der Dogmatiker und der Kritiker und vielleicht noch viel primitivere Gottesredner sagen. Es ist ja nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglich erweise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar vor diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wähnen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples direktes Wort des Glaubens und der Demut dazu denselben Dienst tun kann wie sie mit ihren Paradoxien. Im Verhältnis zum Reiche Gottes kann alle Pädagogik gut und alle schlecht sein, — ein Schemel hoch genug und die längste Leiter zu kurz, um das Himmelreich zu stürmen.

Und wer das Alles nun etwa eingesehen, die Möglichkeiten aller dieser Wege (ich nannte nur die, die ernsthaft in Betracht kommen) durchprobiert haben sollte — und klar oder unklar hat jeder Theologe diese Einsicht und Erfahrung — sollte der nicht in Bedrängnis sein?

IV.

Mein dritter Satz lautet: Wir sollen Beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Zu diesem Satz ist nicht viel zu bemerken. Er kann nur als Schlußstrich dastehen und bedeuten, daß alles so gemeint ist, wie es gesagt ist.

Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe der Theologie. Das ist das Ergebnis des Bisherigen, und das Bisherige ist das Ganze, was ich zu diesem Thema zu sagen

habe. Was nun, angesichts dieses Ergebnisses? Zurückkehren in die Niederungen, wo man scheinbar Theologe und in Wirklichkeit etwas ganz Anderes ist, etwas, was die Anderen auch sein könnten und wozu sie uns im Grunde nicht brauchen? Ich fürchte, auch wenn wir eines solchen Gewaltakts fähig wären, die Logik der Sache würde uns bald eben dahin zurückführen, wo wir stehen. Oder vom redenden zur Abwechslung zum schweigenden Dienst übergehen? Als ob es etwa leichter und möglicher wäre, vor Gott (wirklich vor Gott) zu schweigen als von ihm zu reden! Was soll das Spiel? Oder der Theologie Valet sagen, unser Amt an den Nagel hängen und irgend etwas von dem werden, was die glücklichen Andern sind? Aber die Andern sind nicht glücklich, sonst wären wir nicht da. Die Bedrängnis unsrer Aufgabe ist nur das Zeichen der Bedrängnis aller menschlichen Aufgaben. Wenn wir es nicht wären, müßten eben andere Theologen sein unter denselben Umständen. Die Frau kann auch nicht von den Kindern weglaufen und der Schuster nicht von seinem Leisten, und wir können überzeugt sein, daß die Dialektik etwa der Kinderstube nicht minder angreifend ist als die Dialektik unsrer theologischen Studierstube. Die Theologie aufgeben hat so wenig Sinn wie sich das Leben zu nehmen; es wird nichts, gar nichts anders dadurch. Also ausharren, nichts weiter. Wir sollen eben Beides, die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit unsrer Aufgabe wissen. Was heißt das?

Den Blick fest und unverwandt auf das richten, was von uns erwartet ist, da wir nun einmal dahingestellt sind, wo wir stehen. Was daraus wird und ob man mit uns zufrieden ist, sind keine Fragen. Einordnen läßt sich unsre Aufgabe in das Ganze des bekannten Menschenlebens, in Natur und Kultur nur dort, wo die Frage entsteht, wie sich dieses Ganze etwa seinerseits in die Welt und Schöpfung Gottes einordne. Diese Frage kann vom Menschen aus gesehen immer nur eine Frage sein. Einordnen läßt sich also unsre Aufgabe nur als das Nichteinzuordnende. Von daher die Logik, der kategorische Imperativ der Sachlichkeit, der unserm Beruf innewohnt so gut wie jedem Beruf, der nun aber für unsern Beruf dieses Inhalt hat. Mehr kann nicht von uns verlangt werden, als daß wir diesen kategorischen Imperativ starr ins Auge fassen, wie z. B. jeder Eisenbahnbeamte es auch tun muß. Das aber ist von uns verlangt.

Und eben so genau ist zu bedenken, daß es mit unsrer Aufgabe so steht, daß von Gott nur Gott selber reden kann. Die Aufgabe

der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere Niederlage aller Theologie und aller Theologen. Auch hier gilt es dem, was zu sehen ist, nicht auszuweichen, nicht links noch rechts auszublicken nach einer von den vielen erbaulichen oder unerbaulichen Verschleierungen und Bemäntelungen des Tatbestandes, die allerdings möglich sind. Wir müssen uns klar sein darüber, daß wir, und wenn wir Luther und Calvin wären, und welchen Weg wir auch einschlagen mögen, so wenig ans Ziel kommen werden wie Moses in das gelobte Land gekommen ist. So gewiß wir irgendeinen Weg gehen müssen und so gewiß es sich wahrhaftig lohnt, wählerisch zu sein und nicht den ersten besten Weg zu gehen, so gewiß müssen wir bedenken, daß das Ziel unsrer Wege das ist, daß Gott selber rede, und dürfen uns also nicht wundern darüber, wenn uns überall am Ende unsrer Wege und wenn wir unsre Sache noch so gut gemacht hätten, ja dann am meisten, der Mund verschlossen wird.

Dreierlei möchte ich zum Schluß noch sagen.

1. Fast wage ich es nicht und wage es nun doch zu hoffen, daß Niemand nachher komme und mich frage: Ja was sollen wir denn nun tun? wie denkst du dirs nun, was in der Kirche und auf der Universität zu geschehen hätte, wenn das die Situation ist? Ich habe Ihnen keine Vorschläge zu unterbreiten weder über die Reform des Pfarramts noch über die Reform des theologischen Wissenschaftsbetriebes. Es handelt sich nicht darum. Es scheint mir, daß wir nicht darüber reden sollten, was zu tun ist, wenn unsre Situation die ist, sondern darüber, ob wir anerkennen wollen, daß unsre Situation die ist, die hier gezeichnet wurde. Auf Grund dieser Anerkennung würde dann vielleicht in der Kirche und auf der Universität Einiges anders zu machen sein, als es gemacht wird. Vielleicht auch nicht. Nur auf Grund jener Anerkennung wäre ein Gespräch darüber möglich und nützlich. Aber noch einmal: es kommt jetzt nicht darauf an.

2. Unsere Bedrängnis ist unsre Verheißung. Wenn ich das sage, so ist es ein dialektischer Satz wie ein andrer. Und wir wissen nun, wie es mit der Dialektik steht. Da kann Jeder sagen: ich danke für eine Verheißung, die ich nur als Bedrängnis erfahren kann! und ich kann ihm nicht antworten. Aber es könnte ja sein, daß nicht nur ich das sage, daß unsre Bedrängnis unsre Verheißung ist. Es könnte ja sein, daß das die lebendige Wahrheit wäre, die über Ja und Nein ist, die Wirklichkeit Gottes, über die

ich nicht zu verfügen habe mit einer dialektischen Umkehrung, in der es aber aus eigener Macht und Liebe verfügt sein könnte, daß Verheißung eingegangen ist in unsre Bedrängnis, daß das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsre Schwachheit und Verkehrtheit, so daß *unser* Wort *in* seiner Schwachheit und Verkehrtheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden. Es könnte sein, sage ich, und wenn es so wäre, dann hätten wir allen Anlaß, statt von der Not, laut und stark von der Hoffnung, von der verborgenen Herrlichkeit unsres Berufes zu reden.

3. Ich habe das *eigentliche* Thema meiner Darlegungen einigemal berührt, aber nie ausdrücklich genannt. Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer „Jesus Christus" sagt, der darf nicht sagen: „es könnte sein", sondern: es *ist*. Aber wer von *uns* ist in der Lage „Jesus Christus" zu sagen? *Wir* müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus *gesagt* ist von seinen ersten Zeugen. Auf ihr Zeugnis hin zu glauben an die Verheißung und also Zeugen von ihrem Zeugnis zu sein, also *Schrift*theologen, das wäre dann unsre Aufgabe. Mein Vortrag ist alttestamentlich gemeint und reformiert. Ich habe ja als Reformierter — und nach meiner Meinung natürlich nicht nur als das — die Pflicht, gegenüber dem lutherischen est wie gegenüber der lutherischen *Heilsgewißheit* eine gewisse letzte *Distanz* zu wahren. Ob die Theologie über die *Prolegomena* zur Christologie je hinauskommen kann und soll? Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist.

Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe.

Lassen Sie mich beginnen mit der Mitteilung einer kleinen Lesefrucht: „Einem aufmerksamen Beobachter konnte es nicht entgehen, welch eine geringe Rolle unfruchtbare theologische Erörterungen an diesen Tagen spielten. Die Konferenz war von einem stark geistigen Streben durchdrungen, die alten Wahrheiten der Reformation in ihrer religiösen Bedeutung für die Gegenwart möglichst untheologisch zu erfassen und lebendig werden zu lassen und mit dieser Rückwendung zum alten heiligen Erbe doch gleichzeitig sich von einem Geiste resoluter Entschiedenheit führen zu lassen, der vorwärts drängt und die alten Wahrheiten in neuen Verhältnissen praktisch erproben will." Diese Sätze stehen in einem Bericht über die kürzlich abgehaltene Tagung der östlichen Sektion des Reformierten Weltbundes in Zürich und entstammen der Feder einer der führenden Persönlichkeiten dieser Veranstaltung (N. Z. Z. 3. Aug. 1923 Nr. 1055). Wenn die hier sich äußernde Einstellung für die Neigungen und Abneigungen weitester und gegenwärtig maßgebendster Kreise unsrer modernen reformierten Kirchen bezeichnend ist — und es ist nicht zu bezweifeln, daß dies der Fall ist — so ist die mir heute zugewiesene Aufgabe keine dankbare Aufgabe. Über reformierte Lehre, Theologie, Predigt, Verkündigung soll ich ja reden, also gerade darüber, worüber man in Zürich „möglichst" geschwiegen hat und auch sonst weithin und in zunehmendem Maße lieber schweigt als redet. Warum lieber schweigt? Ich meine drei Gründe zu sehen: Erstens, weil im Protestantismus, merkwürdigerweise vorab unter den protestantischen Theologen, die Flut der Überzeugung noch immer im Steigen ist, daß „Lehre" etwas anderes, und zwar etwas weniger Gutes und Wichtiges sei als „Leben". Die Begriffe „theologisch" und „unfruchtbar" erscheinen vielen unter uns als mindestens benachbart und die Frage nach dem rechten Predigtinhalt wenn nicht geradezu als gleichgültig so doch als aufschiebbar neben der Frage nach dem guten

Vortrag für die Hauptversammlung des reformierten Bundes in Emden im September 1923.

Willen und den besten Wegen zur Verständigung über allerlei anderweitige kirchliche Praxis, zur inneren und äußeren Einigung, zur Tat des gemeinsamen Kampfes gegen „Rom" und den modernen Unglauben, zur gegenseitigen moralischen und materiellen Hilfeleistung, zur Organisation und Entfaltung der vorhandenen Kräfte, „in der Überzeugung, in der Richtung sich zu bewegen, die der Geist Jesu Christi uns weist", wie der genannte Bericht zum Schluß sagt. Zweitens, weil die Frage nach der rechten Lehre, nach den Erfahrungen der Vergangenheit speziell der heute so wünschenswerten christlichen Einigkeit zunächst vielleicht nicht eben förderlich sein könnte, weil ein Versuch ernstlicher Verständigung darüber, in was die Glieder der sog. „reformierten Familie" auch nur der „östlichen Sektion" (um von der westlichen nicht zu reden!) einig sein, für was sie gemeinsam kämpfen, in was sie sich gegenseitig beistehen wollen, wahrscheinlich weniger harmonisch und erhebend zustande kommen würde, als z. B. die in Zürich zweifellos so glücklich getroffenen Übereinkünfte strategischer und taktischer Natur oder auch die bei solchen Festivitäten an malerisch-historischer Stätte unvermeidlich sich einstellenden Stimmungen christlicher Weltverbrüderung. Wer sich auf reformierte Lehre in ihrer Eigenart und Unterschiedenheit von anderer Lehre einläßt, der ruft vielleicht auch den Gespenstern von Marburg und andern unfreundlichen Schatten und wer wollte das nicht lieber umgehen, wenn es sein kann? Drittens und vor allem: die Frage nach der rechten Lehre kann nicht aufgeworfen werden ohne Aufdeckung und Eingeständnis einer großen, vielleicht der größten Verlegenheit des modernen Protestantismus. Die Geringschätzung der „Lehre" hat denselben Grund wie das Urteil des Fuchses über die Trauben: hätten wir mehr Wesentliches und Autoritatives zu sagen, hätten wir eine über bestimmte Gruppen und Kreise hinaus überzeugende und anerkannte Theologie, hätten wir eine Botschaft, die wir verkündigen müßten, wir würden anders denken. Aufs Ganze unserer Kirchen gesehen, haben wir das alles nicht. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich sage, daß dies auch dort gilt, wo man nicht so pietätslos oder — nüchtern war, die überlieferten Lehrnormen geradezu durch Abschaffung als obsolet zu erklären. Die Frage nach der rechten Lehre führt uns vor das Vakuum in der Mitte unsres Kirchen- und Christentums und der Anblick dieses Vakuums könnte beschämend und entmutigend genug sein, um zu der mun-

tern Berufung auf „das alte heilige Erbe" und damit auch zu dem „Vorwärtsdrängen" zur praktischen Erprobung ein sehr störendes Fragezeichen zu setzen. Also: „O rühre, rühre nicht daran!" von allen Seiten! Und gerade an diesen unangenehmen wunden Punkt soll ich nun doch rühren? Wäre es nicht besser, dem wohlbegründeten Instinkt der meisten unsrer protestantischen Zeitgenossen folgend, eilends daran vorüberzugehen wie Priester und Levit an dem unter die Räuber Gefallenen? die Frage der Lehre gleichsam in Klammern als „irgendwie" schon gelöst oder nachträglich lösbar vorauszusetzen und uns mit „resoluter" Entschiedenheit den Fragen des Christentums und unsres Reformiertentums insbesondere zuzuwenden, über die man interessiert, friedlich und freudig reden kann — besonders in unsrer Zeit, wo das Leben, auch das Leben der Kirchen wahrhaftig schon kompliziert genug ist und einfache Parolen und Wege mit Recht schon als solche den Ruf der Vorzüglichkeit genießen?

Ich meine nun doch, daß wir, das Ergebnis falle aus, wie es wolle, Anlaß haben, dem Moderamen des Reformierten Bundes dankbar zu sein dafür, daß es den Mut hatte, diesen wunden Punkt auf unsre Tagesordnung zu setzen. Einmal muß ja doch wieder davon geredet werden; warum sollen wir das Gespräch nicht eröffnen? Auch die reformierte Internationale und die protestantische Christenheit überhaupt wird früher oder später nicht umhin können, hier, koste es was es wolle und geschehe dann, was geschehen mag, etwas ernsthafter zu werden als sie es jetzt ist. Der finstere Ernst des Zeitalters, in das wir eingetreten sind, wird es den Kirchen (Europas jedenfalls!) nicht gestatten, sich bei Scheinlösungen zu beruhigen, und wenn sie den Vorzug einleuchtendster Einfachheit hätten. Die Rede von dem Vorwärtsdrängen zum praktischen Erproben der alten Wahrheiten an neuen Verhältnissen ist aber eine Scheinlösung. Was soll sich hier erproben? Wird es den scharfen Augen der Weltkinder und wird es uns selbst, den Kindern des Hauses, auf die Länge entgehen können, daß hier ein Prädikat ohne Subjekt gesetzt ist? Ist es denn so einwandfrei sicher, daß unsre reformierten Kirchen auch nur da, wo die Bekenntnisse noch in Kraft oder doch auf dem Papier stehen, tatsächlich von den „alten Wahrheiten der Reformation" widerhallen? „In ihrer religiösen Bedeutung für die Gegenwart" lautet ja der verdächtige Zusatz. Was heißt das? Sind die stillschweigend oder offenkundig eingetretenen Verschiebungen, Veränderungen und Umdeutungen

der reformatorischen Botschaft, auf die er hinweist, etwa so unerheblich, daß wir uns die Besinnung darüber ersparen dürften, mit welchem Recht, mit welcher Berufung und Autorität unter den Namen evangelisch-reformierter Predigt in unsern Kirchen gerade dies und gerade das vorgetragen wird? Von einer siegreichen Entscheidung der Kämpfe, die diese Frage dem 19. Jahrhundert gekostet hat, ist mir nichts bekannt. Sollte der Vorschlag, mit dieser ungelösten Frage im Rücken „vorwärtszudringen", wirklich so praktisch sein? Wir werden uns ferner der Einsicht nicht verschließen können, daß die kirchlichen Instandsetzungs-, Organisierungs- und Vorbereitungsarbeiten, mit denen man sich heute lieber als mit Theologie zu beschäftigen erklärt, fatalerweise dem Augenblick entgegentreiben, wo es sich dann eben doch darum handeln wird, dem durch soviel Zurüstung aufmerksam gemachten Menschen in Ost und West wirklich etwas zu bieten oder ihm doch mindestens zu sagen, was denn eigentlich los ist, — dem Augenblick, wo die Gemeinde, auch die lebendigste beteiligtste Gemeinde, schweigen wird, um endlich und endlich zu hören, was ihr denn nun der Pfarrer oder gar Professor der reformierten Weltkirche Wichtiges und Richtiges, die Lage des Menschen zwischen Himmel und Erde Erhellendes, dem Anspruch, hier gehe es um erlösende Wahrheit Entsprechendes mitzuteilen habe. Sollte es weise sein, die Frage nach dem Ereignis dieses Augenblicks, des für Sinn und Wert alles Vorangehenden schlechthin entscheidenden, zu unterdrücken oder doch an das Ende des ganzen Programms zu stellen? Müßte nicht besser das ganze Programm warten, bis in dieser Frage eine Klarheit, ein Wille, eine Notwendigkeit auf dem Plan ist? Ferner: Von der kommenden Auseinandersetzung mit „Rom" ist auch in Zürich viel die Rede gewesen. An dem Ernst und der Aktualität dieser Aufgabe ist wahrhaftig nicht zu zweifeln. Aber wie sollen und können wir uns mit „Rom" auseinandersetzen, bevor wir uns ganz anders mit uns selbst auseinandergesetzt haben über die Frage, was wir denn als nicht-römische Christen sind, vertreten und wollen? Haben wir heute ein einigermaßen dringendes gemeinsames Anliegen gegenüber dem Katholizismus? Wenn wir es nicht haben oder selbst nicht recht wissen, was wir davon denken sollen, wie sollen wir dann für das für 1925 vorgesehene ökumenische Konzil auch nur ein verhandlungsfähiger Gesprächspartner sein, geschweige denn mehr als das? Noch etwas auf derselben Linie: Die Freunde eines „möglichst untheologischen" Refor-

miertentums berufen sich mit Vorliebe auf die praktischen, unionistischen Tendenzen der alten Reformierten, speziell auf den aktiven, organisatorischen, weltumspannenden Geist Calvins, übersehen aber beharrlich, daß Calvin zuerst seine Institutio und dann jene vielbewunderte kirchenpolitische Briefliteratur geschrieben hat, m. e. W. zuerst ein Thema hatte und dann an dessen Variation dachte, zuerst wußte was er wollte und dann wollte, was er wußte. „Mit resoluter Entschiedenheit" diese höchst sachgemäße Ordnung auf den Kopf stellen, dort anfangen wollen, wo Calvin aufhörte, mit Calvin ernten wollen ohne mit Calvin gesät zu haben, das dürfte weder calvinisch noch sonst wohlgetan sein. Mit Predigten hat die Reformation Zwinglis, mit Vorlesungen die Calvins ihren Anfang genommen. Wenn die heute umgehende Rede von der „Bildung eines stärker ausgeprägten reformierten Bewußtseins" allenfalls wahr sein sollte, so müßte sich das vor allem zeigen in der Geneigtheit, den Weg, den Luther und Zwingli und Calvin gegangen sind, den Weg von der Besinnung zum Handeln mit Ernst und Strenge auch zu gehen und keinen andern. Später, einige Jahre später vielleicht, könnte dann das bewußte „stark geistige Streben" immer noch zu seinem Recht kommen. — Vielleicht besteht einer der wenigen wirklichen Dienste, den die deutschen reformierten Kirchen heute ihren westlichen Konfessionsverwandten leisten können, darin, sie (aber vor allem sich selbst) daran zu erinnern, daß es, allen vermeintlichen Zeitbedürfnissen und -notwendigkeiten zum Trotz, so etwas wie eine reformierte Sachlichkeit geben könnte.

Doch es ist an der Zeit, daß wir uns einer etwas grundsätzlicheren Betrachtungsweise zuwenden. Wer sich „reformiert" nennt (nicht katholisch, auch nicht lutherisch, auch nicht evangelisch in schöner — allzu viel oder allzu wenig sagender — Allgemeinheit, sondern evangelisch-reformiert), reformierter Pfarrer, Theologe, Kirchenmann, und an solche möchte ich mich im folgenden wenden, der vollzieht damit schlicht und nüchtern das, was vorhin etwas pathetisch eine „Rückwendung zum alten heiligen Erbe" der Reformation genannt wurde und darf sich der Frage nicht verschließen, ob es ihm damit ernst ist, ob er auch weiß und zu begründen weiß, was er damit tut. Was heißt „Rückwendung

zum Erbe der Reformation", der reformierten Reformation insbesondere? Das wäre in nuce die Frage nach der „reformierten Lehre". Ich höre hauptsächlich drei Antworten:

Die erste ist die Antwort des pietätvollen Freundes des Charakteristischen seiner eigenen christlich-kirchlichen Art, die nun einmal die reformierte ist. Er liebt die reformierte Kirche wie er sein Volk, seine Stadt, das Hausgeräte seiner Vorfahren liebt. Er liebt sie mehr als andere, weil sie eben seine Kirche ist, wie er das Tal seiner Heimat mehr liebt als andre Täler. Diese Freude an der ausgeprägten Eigenart der Form, in der ihm das Christentum nun einmal bekannt und vertraut ist — man darf sie gewiß Pietät nicht nur, sondern aufrichtige pietas nennen —, hat ihn aufmerksam gemacht auf die schärferen Profile und Umrisse der reformierten Vergangenheit mit ihrem kräftigeren christlich-kirchlichen Selbstbewußtsein, mit ihren klassischen Literaturdenkmälern, mit ihren eigenartigen Überlieferungen in Lehre und Leben. Mit einem wohlverständlichen Trotzgefühl gegenüber dem alles nivellierenden und doch selber so unschöpferischen Geist des 19. und 20. Jahrhunderts bekennt er sich zu den noch lebenden oder doch vielleicht noch lebensfähigen Resten und Spuren reformierten Wesens in der Gegenwart. Calvin (oder in der Ostschweiz: Zwingli) muß wieder zu Ehren kommen, nur schon weil er unser Mann ist. Der Heidelberger Katechismus muß fernerhin und aufs neue getrieben werden, nur schon weil er unser althergebrachtes Buch ist. Die Prädestination, die selbständige Bedeutung der zehn Gebote, die Notwendigkeit einer Kirchenzucht sind zu behauptende Wahrheiten, nur schon weil wir in der Geschichte unsrer Kirche lesen, daß es so sein muß. Mit ausgestrecktem Finger verweist uns unser Unterredner darum auf die reformierten Bekenntnisschriften und vielleicht ist er auch gleich so freundlich, uns zu sagen, welchem oder welchen von diesen immerhin nicht ohne weiteres einhelligen Dokumenten wir seines Erachtens besondere Ehrfurcht und Nachachtung zu widmen haben. — Die ernste Bedeutsamkeit dieser Antwort ist nicht in Frage zu stellen, auch wenn sie letztlich so nicht gelten kann. Reformiert sein heißt in der Tat: sich als Christ an seinen geschichtlichen Ort, d. h. in die geistige Gemeinschaft dieser besondern, durch ihre Vergangenheit, und zwar durch ihre ältere schärfer als durch ihre jüngere und jüngste Vergangenheit charakterisierten Kirche stellen. Die offene oder heimliche Rebellion gegen das Zufällige, Besondere, Geschichtliche unsrer Lebenssituation,

der Wunschwille, mindestens in christlicher Beziehung den direkten Flug ins Allgemeine und Absolute anzutreten, die Ungeduld mit der man lieber gleich ein Jünger Jesu als — wie banal! — ein Reformierter sein möchte, ist freilich vielen von uns fast zu einer selbstverständlichen Denkgewohnheit geworden. Sie verrät aber eine mindestens einseitig gereifte Einsicht. Wir gehören alle irgendwohin, auch als Christen, auch wenn wir uns dessen vielleicht lange nicht bewußt waren oder bewußt sein wollten. Dieses Besondere in seinem ursprünglich bezeichnenden Charakter mindestens zu sehen, zu verstehen, ernst zu nehmen, ist ein Akt schlichten Lebensgehorsams, dem man sich vielleicht lange, aber sicher nicht endgültig entziehen kann. Die Stätte, wo das Absolute sich bezeugt ist das Relative, und zwar, späterer Entdeckungen und Fortschritte unbeschadet, immer das Relative, das uns vor die Füße gelegt ist. Die Stätte, wo die allgemeine christliche Kirche geglaubt wird, ist die besondere Kirche mit ihrer Geschichte und ihrem Gesicht. Der Erkenntnis letzter Dinge kann nicht gedient sein mit vorschnellem Vorbeieilen an den vorletzten und dem Frieden der Christenheit nicht mit dem gehaltlosen Verständigungs- oder gar Unionswillen von Leuten, die noch nicht einmal sich selbst, geschweige denn den Gegner ernst genommen haben. Die Tatsache, daß man reformiert ist, ist an sich schon ein nicht schlechter Grund, es auch im Ernst, und das wird dann in der Tat heißen: im aufmerksamen Blick auf die charakteristischen Anfänge reformierten Wesens zu sein und, wenn nichts Dringendes dazwischen kommt, zu bleiben. Das ist's was wir uns durch die bewußte Antwort sagen lassen wollen. — Aber das ernste Bedenken, das sie erregt, darf nun auch nicht unterdrückt werden. Mit der Liebe des Antiquars, des laudator temporis acti, des religiösen Heimatschützlers, des Freundes reformierter Art, weil sie reformiert ist, kann gerade der reformierten Kirche auf keinen Fall gedient sein. Er wird sich sagen lassen müssen, daß gerade sie für die blaue Blume der Romantik in dieser wie in anderer Hinsicht ein sehr schlechter Boden ist. An den Anfängen unsrer Kirche steht im Unterschied zum Luthertum überall in großer Pietätlosigkeit eine grundsätzliche Absage an die ganze christliche Tradition, sofern sie etwa als solche religiöse Bedeutung in Anspruch nimmt, sofern sie sich nicht vor der dem Geiste durch den Geist als Wahrheit bezeugten Schrift rechtfertigen kann. Nicht Gegenstand liebevoll-andächtiger Verehrung, sondern Gegenstand ernster kritischer Prüfung war

unsern Vätern das geschichtlich Gegebene, das ihnen vor die Füße gelegt war. Das konservative Prinzip, das sie freilich auch handhabten, war bei ihnen gekreuzt und gebrochen durch ein gerade entgegengesetztes und so ist's denn nur sehr teilweise Treue gegenüber dem Gewordenen, vielmehr auf weiteste Strecken glatter schonungsloser Bruch damit, was diese Anfänge kennzeichnet. Der Freund alt-reformierter Art wird doch diese Haltung der Väter nicht etwa als durch die Schaffung einer neuen reformierten und nun endgültig heiligen Tradition antiquiert erklären wollen? Es gibt wohl eine Geschichte der reformierten Kirche, Urkunden ihres Glaubens, typische Linien ihrer Lehre und ihres Lebens, die von dem, der sich reformiert nennen will, gekannt, respektiert und bedacht sein wollen (und er wird damit nicht so bald fertig werden), es gibt aber streng genommen keine reformierte Tradition außer der einen zeitlosen: dem Appell an die offene Bibel und an den Geist, der aus ihr zum Geiste redet. Wohlüberlegterweise haben uns unsre Väter *keine* das Wort Gottes authentisch interpretierende Augustana, geschweige denn eine Konkordienformel hinterlassen, *keine* „Symbolischen Bücher", die später wie die lutherischen in den Geruch der Inspiriertheit kommen konnten, sondern nur *Bekenntnisse*, deren mehr als eines anfängt oder schließt mit dem offenen Vorbehalt künftiger besserer Belehrung. Ein Dogma im strengen hieratischen Sinn kennt die reformierte Kirche also gerade *nicht*. Lehr*autorität* ist ihr in keinem Sinn die christliche Geschichte, sondern *Schrift* und *Geist*, die für sie *beide* (auch die Schrift!) jenseits der christlichen Geschichte stehen. Den Vätern treu sein würde also heißen müssen, es auch in diesem Stück halten wie sie selber es hielten: die Geschichte reden lassen, aber als Hinweis über die Geschichte hinaus auf die Offenbarung, Altertum nicht verwechseln mit Ursprünglichkeit und die Autorität, die der Kirche gegeben ist, nicht mit der Autorität, durch die die Kirche begründet ist, keine Invariata und Invariabilis anerkennen außer der *einen*, vor keinem aufgepflanzten Hut sich bücken und wenn es der Hut Calvins selber wäre, Schrift und Geist, Geist und Schrift in derselben Weise kritisch zur Geltung kommen lassen — auch gegenüber den ehrwürdigsten Bestandteilen *reformierter* Lehre und Sitte wie es dort geschah gegenüber der wahrhaftig *auch* ehrwürdigen christlichen Tradition des Mittelalters. Was sich auf Grund *beider* Notwendigkeiten: des respektvollen *Achtens* auf die konkrete, durch ihre

Anfänge charakterisierten Größe reformierten Christentums aber auch der gerade deshalb unvermeidlich zu übenden Kritik dieser Größe an ihrem eigenen Ursprung, als unsre Erkenntnis herausstellen würde, das wäre dann, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, „reformierte Lehre". Sie könnte also in einer wohlüberlegten Repristination der Theologie des Genfer oder Heidelberger Katechismus oder der fünf Kapitel von Dordrecht bestehen, sie könnte aber auch — wenn wir uns die dazu nötige Vollmacht und Einsicht zutrauen — in der Aufrichtung eines neuen Bekenntnisses, einer Helvetica tertia bestehen, so gewiß die Väter sich erlaubt haben, die prior durch eine posterior zu ersetzen. Beide Möglichkeiten sind in der reformierten Kirche gleich mögliche Möglichkeiten.

Wenden wir uns nun zu der zweiten Antwort auf die Frage, warum und in welchem Sinn wir uns „reformiert" heißen. Sie ist die Antwort des Freundes gewisser eklektisch aufgegriffener, für die reformierte Vergangenheit oder Gegenwart bezeichnender Ideen, Tendenzen und Institutionen. Er freut sich vielleicht, um das Beste gleich vorwegzunehmen, des reformierten Deo soli gloria!, der darin ausgesprochenen Zurückweisung, Beugung und Relativierung aller Menschen- und Eigengerechtigkeit, der Aufdeckung aller pietistischen und methodistischen Illusionen, die hier stattfindet und des Hinweises auf den, bei dem die Vergebung der Sünde ist, daß man ihn fürchte. Aber nein, vielleicht ist es gerade eine ganz andere Seite reformierten Wesens, die ihm einleuchtet: die strenge direkte Parallelität des reformierten Glaubens mit einem stark ausgeprägten individuellen und sozialen Ethos, die so viel innerlicher und glaubwürdiger als in den lutherischen Bekenntnisschriften begründete Aufrichtung des Gesetzes und des Gehorsams, die vita hominis christiani, wie sie Calvin an zentralster Stelle seiner Institutio dargestellt hat. Vielleicht ist ihm aber, indem er den humanistischen Einschlag im Reformiertentum witterte, mehr als diese Dinge die gewisse durchgehende Geistigkeit dieses Christentums angenehm aufgefallen: der Kampf gegen alle Kreaturvergötterung, den es besonders in seiner Lehre von den Sakramenten durchgeführt hat, sein finitum non est capax infiniti, seine Affinität zu den besten Traditionen der philosophischen Arbeit, zu Plato und Kant. Ihm ist vielleicht, wenn er etwa von Bengel oder Blumhardt her kommen sollte, die große coccejanische Schau einer Reichsgottesgeschichte wichtig und teuer geworden.

Oder er lobt sich sein Reformiertentum wegen der herben gesunden abnegatio nostri, die für das Innerste des calvinischen Menschen so bezeichnend erscheint und in der sich doch auch schon etwas von der Glut der Mystik Tersteegens ankündigt — vielleicht aber auch umgekehrt gerade wegen seiner Weltoffenheit, die diesen calvinischen Menschen zu einem aktiven, anregenden oder geradezu schöpferischen jedenfalls nach allen möglichen Seiten bündnisfähigen Faktor in den geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen Bewegungen der Neuzeit gemacht hat. Oder er hat sich als Kirchenmann von dem Wert und der Brauchbarkeit der reformierten Verfassungs- und Kultusformen überzeugt. Er ist reformiert, weil er und sofern er ein Freund der Synodal-Presbyterialverfassung ist, weil das Ideal der aktiv beteiligten Laiengemeinde, der lebendigen Einzelgemeinde (im Gegensatz zu der lutherischen Pastorenkirche) auch sein Ideal ist oder weil die ernste Nüchternheit des reformierten Gottesdienstes mit seinem Verzicht auf alle krypto-katholischen Künste sein Herz gewonnen hat. Wir wollen uns auch das alles — und es wäre noch mehr zu nennen — sagen lassen. Wer sich mit dem bloßen Reformiertsein aus Treue und Gehorsam nicht begnügen kann (und wir alle wissen, daß das ja noch kein letztes Wort sein kann), der mag sich hier aufmerksam machen lassen auf den wahren Schatz von noch lange nicht ausgeschöpften Wahrheiten, Orientierungen und Zielsetzungen, die mancher laue, seiner Sache nicht recht gewisse Reformierte nur etwas mehr aus er Nähe kennen lernen müßte, um je nach Gesinnung, Führung, Begabung und Stellung so oder so ein nicht nur geborenes, sondern überzeugtes Glied seiner Kirche zu werden. Hat nicht fast jede der genannten Ideen einzeln Bedeutsamkeit und Lebensfähigkeit genug, um einer religiös-theologisch-kirchlichen, ja vielleicht einer über dieses Gebiet hinausgreifenden Geistesbewegung Nahrung und Stoßkraft zu geben? An Begründungen, weshalb man reformiert sein *kann*, fehlt es jedenfalls nicht. — Aber eben dieser Pluralis und dieses „kann" verrät auch die Schwäche dieser sehr verbreiteten Art, auf die Frage zu antworten. Eine Kirche lebt nicht von Wahrheiten und wenn es noch so viele und noch so tiefe und lebendige Wahrheiten wären, sondern von *der* Wahrheit, die man nicht wie diese und jene Lehre, Theorie oder Überzeugung ergreifen *kann*, sondern ergreifen *muß*, weil sie *selber zuerst* nach den Menschen gegriffen und so die Kirche begründet hat. Reformiert sein kann man nicht aus diesem oder jenem, sondern

nur aus einem Grunde. Das für unser modernes Reformiertentum selbst und für seine Beurteiler bezeichnende Nebeneinander verschiedener Motive, so trefflich sie im Einzelnen sein, so anschaulich sie sich aus Zwingli und Calvin selbst belegen lassen mögen, die Velleität, mit der hier einer nur von der Sünden- und Gnadenlehre ernstlich etwas wissen will, dort einer nicht ohne ein Gerüchlein von Heidentum die christlich verstandene lex naturae verkündigt, hier einer an der Grenze des Perfektionismus, dort einer an der des Antinomismus und dort einer an der eines kommunistischen Enthusiasmus sein Zelt aufschlägt, während ein Sechster von der Wiederherstellung der calvinistischen Ordonnanzen und des Psalmengesangs alles oder doch beträchtliches Heil erwartet und ein Siebenter Allerkühnster ausgerechnet in dem reformierten Gottesbegriffe sein zur Zeit und Unzeit geltend gemachtes Schibboleth gefunden hat — das alles muß doch, wenn wir nicht so weltlich denken, um es mit „Reichtum" zu verwechseln, ernstliches Mißtrauen erregen. So wäre die reformierte Kirche jedenfalls nicht entstanden. Ihr Anfang war nicht dieses Pantheon von Idealen sondern eine Stätte der Anbetung des einen Gottes. Feuer von einem Altar waren ursprünglich die Lichter alle, in denen jetzt hier, jetzt dort einer das Licht zu sehen meint. Einheit, nicht untereinander in der Klammer eines systematischen Grundbegriffs, sondern in der einen, allen Begriffen übergeordneten ursprünglichen Wahrheit waren doch die Belehrungen, Weisungen und Richtlinien, die wir jetzt einzeln und an sich bejahen möchten, als ob sie nicht einzeln und an sich höchst mißverständlich, höchst gefährlich, höchst unchristlich in der Luft stünden, auch das dominierende Deo soli gloria! nicht ausgenommen; denn wie sollte nicht auch diese Idee zum Götzen werden können? Die reformierten Bekenntnisse unterscheiden sich von der Augustana u. a. auch dadurch, daß sie, in gemessenen Abstand gegenüber dem einen Gegenstand aller Lehre sich begebend, nicht auf die Karte einer Lehre alles setzen, sondern, theologisch weniger kunst- und eindrucksvoll mit der Beziehung aller Lehre auf den einen Gegenstand sich begnügen, daß sie es Gott, nicht ihrem Gottes gedanken, sondern Gott selbst, Gott allein in seinem durch Schrift und Geist verkündigten Worte überlassen, die Wahrheit zu sein. Wieder müßten uns, wenn es mit unserm Reformiertsein ernst gelten soll, alle noch so überzeugenden Gründe dafür über sich selbst hinausführen zu der in der Schrift bezeugten und vernommenen

Offenbarung, die selber keine Idee, kein Prinzip, keine Doktrin ist, sondern der Ursprung aller Doktrin, aber auch das Maß, an dem alle Doktrin gemessen und immer wieder zu messen ist. Wieder müßten uns also die uns jetzt so einleuchtenden, sympathischen, überzeugenden Ausdrücke und Merkmale reformierter Christlichkeit freilich zu ernster Aufmerksamkeit auffordern, aber sofort müßte diese Aufmerksamkeit gestört werden und sich stören lassen durch das majestätische Rauschen der uns vielleicht sehr abschreckenden, sehr unsympathischen, sehr wenig überzeugenden, in ihrer Wahrheitsgeltung jedenfalls in keiner Weise von unserm Verständnis und Beifall abhängigen Quelle aller jener so munter nach allen Seiten plätschernden Ausflüsse. Nicht das Wohlgefallen, das wir an gewissen Wahrheitsmomenten gefunden, sondern eine im Objekt und exklusiv durch das Objekt begründete Erkenntnis der einen Wahrheit, Gottes Wort wenn's Not tut gegen alle unsre Ideale müßte uns zu Reformierten machen. Und was wir dann, nicht frei, sondern gebunden, nicht selbstherrlich-einseitig auswählend, sondern unter der Nötigung einer nach allen Seiten uns öffnenden und auf Wache stellenden Sachlichkeit, nicht uns selbst darstellend, sondern uns selbst der übermächtigen Wahrheit unterwerfend zu sagen hätten, das möchte dann etwa, unter diesem zweiten Gesichtspunkt betrachtet, „reformierte Lehre" sein. Sie dürfte nicht zwängerisch durchaus gerade dies oder das vorbringen wollen, was uns eben am Herzen liegt. Sie dürfte nicht mehr sein wollen als eine Empfangsbestätigung. Nicht die Korrektheit der einzelnen Formel und nicht die Systematik des Ganzen dürfte ihre eigentliche Absicht sein, sondern die Unterordnung unter den Zwang, im Einzelnen wie im Ganzen das Eine nachträglich menschlich zu sagen, was dem Menschen zuerst göttlich gesagt ist, die Bereitschaft, ein Lernen viel mehr als eine „Lehre", eine διδαχή viel mehr als eine doctrina zu sein, in welcher Begriffssprache sie auch sprechen, an welchen bevorzugten Gedanken der betreffenden Zeit oder Gruppe und Richtung sie auch im übrigen orientiert sein möchte.

Hören wir nun noch die dritte und modernste Antwort. Sie ist die des Freundes der eigentümlich reformierten religiösen innern Bewegtheit und Persönlichkeit. Sein Stichwort lautet „Frömmigkeit". Er hat die reformierte Kirche, in ihren Vätern, Begründern und Helden vor allem, erlebt. Ihre Charakterköpfe, ihr kämpfe- und leidensreiches Leben, ihr straff vollbrachtes Werk, vor allem aber die eigentümliche Färbung und Temperatur ihrer Religiosität

haben es ihm angetan. Sie sind ja in dieser Eigenschaft neben der alles überragenden und erdrückenden Gestalt Luthers verhältnismäßig erst spät entdeckt worden, obwohl z. B. die persönliche Pietät gegenüber Zwingli schon in der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts ihre nicht immer glückliche Rolle gespielt hat. Aber die Neuzeit mit ihrer freilich etwas epigonenhaften Kunst der Einfühlung und Nachempfindung hat sie entdeckt und zu Ehren gezogen. Worte wie „calvinisch" und „Calvinismus", die man einst zornig den Gegnern überließ, haben ihren übeln Klang verloren und „reformiert" heißt nun in der Tat weithin zu einem nicht unwesentlichen Teil Bewunderung, Anpreisung und da und dort wirklich versuchsweise auch Nachahmung Calvins. Der Weg zur Freude an dem Mann und an den Männern ist zu einem vielbetretenen, jedenfalls vielempfohlenen Weg zur Freude an der Sache geworden. Wer wollte hier Einhalt gebieten? Es ist ja, historisch betrachtet, einfach wahr: Am Anfang unsrer Kirche steht überall in fast beängstigender Weise das Rätsel der bedeutenden religiösen Persönlichkeit, des Menschen, der es in einzigartiger Weise mit Gott gegen die halbe Welt gewagt und dessen geschichtliches Bild dadurch in einzigartiger Weise den Charakter des Heroischen und darum Verehrungswürdigen und zur Nachfolge Reizenden bekommen hat. Es war auch an der Zeit, daran zu erinnern, daß, wenn es sich denn einmal um das bewundernde Nacherleben des protestantischen Menschen handeln soll, der Typus Luther jedenfalls nicht der einzige mögliche Typus dieses Menschen ist. Und es ist auch wahr, daß die Bilder dieser großen Glaubenden, Betenden und Arbeitenden der Vorzeit einer kleinkalibrigen Gegenwartschristenheit immer wieder heilsame Anregung zur Besinnung auf die Anfänge und damit vielleicht auch auf den Ursprung zu bieten vermögen. — Aber eine scharfe Warnung muß auch hier ausgesprochen werden. Es hat seinen Grund, daß die Bekenntnisschriften unsrer Kirchen in starkem Kontrast zur Konkordienformel von der Möglichkeit, sich auf Zwingli oder Calvin zu berufen, durchweg keinen Gebrauch machen, sondern auch diese Personen gänzlich verschwinden lassen hinter der Sache, daß die altreformierte Dogmatik ein Analogon zu dem altlutherischen Locus „De vocatione Lutheri" nicht kennt, daß die Bekehrungsgeschichte Calvins ihm selbst und seiner Umgebung zum Leidwesen seiner modernen Biographen so wenig interessant war, daß uns zur erbaulichen Betrachtung dieser Sache im wesentlichen nur die zwei Worte

subita conversione und eine Anzahl Vermutungen zur Verfügung stehen, daß man im alten Genf pietätlos genug war, die Stätte des Grabes des großen Mannes gänzlich in Vergessenheit geraten zu lassen, daß die reformierte Heiligenlegende und der reformierte Heroenkultus ernsthaft erst zu einer Zeit aktuell wurde, da man der reformierten S a c h e nicht mehr recht sicher war. Die Frage wird erlaubt sein, was wohl Calvin selbst gesagt haben möchte zu dem fünfbändigen Panegyrikus seines französischen Bewunderers, ob er nicht, wenn er wiederkäme, selber lieber und interessierter zu dem bösen Kampfschulte greifen würde und ob ihm nicht die reformierte Siegesallee, die das n e u e Genf zu seinem und seiner grimmigen Genossen Gedächtnis erstellt hat, ganz einfach ein Greuel wäre? Nach der, allerdings sehr „unhistorischen" Ansicht der Väter selbst gehört an den Anfang einer Kirche gerade n i c h t die „religiöse Persönlichkeit", sondern — ein G e s e t z. Die Reformationsfrage im a l t e n Genf lautet nicht, ob man sich von diesem und jenem religiös anregen, beeindrucken, begeistern und hinreißen lassen will, sondern ob man will vivre selon la parole de Dieu. Nicht einmal als Prophet, geschweige denn als christlicher Heros, sondern als minister, als D i e n e r des göttlichen Wortes nur kommt der Mensch in Betracht, der zur Verkündigung und Vollstreckung dieses Gesetzes berufen ist und seine „Frömmigkeit" nicht als ein Werk von eigenem Gewicht und selbständiger Bedeutung, sondern als anonymer, farb- und anspruchsloser, rein privater G e h o r s a m s akt. Die Größe der Väter bestand gerade darin, daß sie den Schlagbaum sahen, der aller menschlichen Größe und ihrer eigenen zuerst, höchst konkret in die Quere gelegt war, daß sie so w e n i g mit sich selbst beschäftigt waren, daß ihre Bekenntnisse so gar nicht Darstellungen ihrer immerhin beachtenswerten innern Erlebnisse sein wollten, sondern, und das ist etwas anderes: testificationes conceptae intus f i d e i. Daß dies auch ihnen nicht immer rein gelungen ist, daß ihnen genug Menschliches, Persönliches, Eigenes unterlaufen ist, darf uns das ein Anlaß sein, es anders zu halten, als sie es jedenfalls halten w o l l t e n? Gibt es eine andere Verehrung und Nachfolge Calvins als die, die darin besteht, sich selbst dorthin zu stellen wo Calvin stand: in den Gehorsam des Berufenen gegenüber dem Gesetz, und wenn wir etwa nicht mehr wissen sollten, was G e h o r s a m, B e r u f u n g, G e s e t z christlich verstanden sein möchte, danach zu fragen, bis wir es auch wieder wissen, jedenfalls aber mit Calvinbewundern

oder gar Calvinspielen keine Zeit und Kraft zu verlieren? Galvanisierte Väterfrömmigkeit ist gerade nicht das, was wir brauchen. Was gewesen ist, kehrt nicht wieder, soll auch nicht wiederkehren. Wohl aber könnten uns die Anfänger zur Aufforderung werden, selber Anfänger zu werden, in ihr Suchen, Fragen, Verlegen- und Bedrängtsein, in die ganze grenzenlose Schwere und Not des Menschen, der vor seinem Herrn steht, auch einzugehen in unsrer Zeit. Dann würden sie offenbar die Mission, die sie auch als Menschen, als Persönlichkeiten, als Helden immer noch an uns haben, erfüllen. Was wir dann, wenn wir, von allen historischen Vorbildern zurückgeworfen auf uns selbst, vor demselben Schlagbaum stehen würden, wie jene — was wir dann noch zu bekennen wagen würden, das würde dann etwa (wir haben damit ein drittes Moment gefunden) „reformierte Lehre" heißen dürfen. Ihr historischer Charakter, ihre emotionale Färbung, ihr Stimmungsgehalt müßte uns durchaus cura posterior sein, dringendes Anliegen aber der Dienst, nicht der Menschen-, nicht der Gemeindedienst, sondern das ministerium verbi divini, das uns heute in derselben nüchternen, aber strikten Weise auferlegt sein könnte wie den Männern, deren Gräber zu schmücken sonst wahrlich ein eitles Beginnen sein müßte.

Die Erwägung der verschiedenen Antworten auf die Frage: Dic cur hic? die wir uns vorgelegt haben, weist uns von allen Seiten auf einen die reformierte Lehre zunächst charakterisierenden Punkt hin. Er ist in der Kirchengeschichte bekannt unter dem Namen des Schriftprinzips. Am Anfang der reformierten Kirche steht die Erkenntnis, daß die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift enthalten sei, daß alle Lehre der Wahrheit also in der Schrift ihre unveränderliche und unüberschreitbare Regel zu anerkennen habe. Was man dann über Gott, Welt und Mensch allenfalls zu sagen wagt, weil man es sagen muß — nachdem man die Schrift, die Schrift selbst, nicht die durch eine bestimmte Überlieferung interpretierte Schrift, die ganze, nicht die unter einem bestimmten vorweggenommenen Gesichtspunkt beleuchtete oder gar ausgewählte Schrift, die Schrift, nicht zu verwechseln mit der Stimme frommer Männer aus Vergangenheit oder Gegenwart und die Schrift nie ohne das entscheidende Wort des Geistes, aus dem sie selbst stammt, hat zu sich reden lassen — was dann unter Furcht und Zittern in eines Menschen Mund kommen mag von den Dingen, von denen der Mensch von sich aus nichts oder nur

Torheit auszusagen vermag, das hieß am Anfang unsrer Kirche reformierte Lehre. Doctrina ist das durch die Krisis, die erbarmungslose Läuterung und Reinigung des in der Schrift bezeugten Gottes wortes hindurchgegangene christliche Menschenwort. Es bleibt Menschenwort, es wird nicht selber zum verbum divinum, wohl aber, wenn es diesen Weg gegangen ist, zur legitimen reinen praedicatio verbi divini. Man hat dieses Prinzip der Schrift gemäßheit das reformatorische Formalprinzip genannt, nicht ohne ein ganz leises Bedauern darüber, daß es hier, primär jedenfalls, „nur" um die Form und nicht wie in dem tiefsinnigeren Luthertum um den Inhalt gegangen sei. Vorsicht in solchen Behauptungen ist dringend zu empfehlen. Allzu leicht verrät man damit, wie sehr wir Epigonen Zuschauer und nicht Beteiligte des ganzen Vorgangs sind. Daß Gott sich bezeugt in der Heiligen Schrift, das war unsern Vätern durchaus nicht „nur" Form, ja ganz und gar nicht „Form", sondern gegenwärtigster, lebendigster, vollster Inhalt. Allerdings: dieser, dieser unerhörte, unermeßliche, in keinem andern aufgehende und sich erschöpfende Inhalt, also nicht identisch mit dem Inhalt dieser oder jener bestimmten Anschauung oder Erfahrung, auch nicht mit der der Sündenvergebung! Auch nicht so, daß eine solche einzelne Anschauung oder Erfahrung die Inhaltlichkeit der Erkenntnis: Gott redet! erst sicherstellen müßte, wo doch vielmehr alle einzelnen Anschauungen oder Erfahrungen durch die eine Erkenntnis: Gott redet! sichergestellt und begründet werden. Gott redet, er, auch die höchste, die spezifisch religiöse Beziehung des Gnadenerlebnisses, in dem er auch redet, darf nicht an die Stelle Gottes selber treten. Gott redet, nicht nur im Evangelium, sondern auch im Gesetz, nicht nur im Neuen, sondern vollgenugsam auch im Alten Testament, nicht nur von Sündenvergebung und ewigem Leben (obwohl schon im „Paradeis" auch davon!) sondern auch, und mit gleichem Ernst von der Ordnung unsres zeitlichen Daseins, nicht nur als der offenbare und freundliche sondern auch und immer wieder als der verborgene und schreckliche Gott, nicht nur Glauben, sondern auch (und das ist nicht ganz dasselbe, aber es ist auch von Gott) Gehorsam fordernd. In sich selber wahr und dringlich, auf der ganzen Linie die letzte Frage aufrollend und zu größten Entscheidungen auffordernd, höchst konkret gerade wegen seiner Absolutheit, wahre Ströme von „Lehre" entfesselnd gerade weil hier dem Menschen grundsätzlich Schweigen geboten wird, so steht dieses „Gott

redet!" den Vätern gegenüber. Wenn die Berner Disputationsthesen von 1528 anfangen mit den lapidaren Worten: „Die heilige christliche Kirche, deren einig Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren, in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden", so ist damit tatsächlich nicht ein Zweites, sondern das Erste, das Begründende der reformierten Reformation ausgesprochen. Daß die „Gschrift" über Wahrheit und Unwahrheit aller Lehre zu entscheiden habe, das stand mit größter Selbstverständlichkeit und nicht ohne Vergewaltigung der katholischen Gesprächsteilnehmer schon in den Geschäftsordnungen jener Disputationen, aus denen die ältesten Bekenntnisse hervorgingen, das stand fest, noch bevor auch nur ein Satz der Bekenntnisse selbst aufgesetzt, geschweige denn bewiesen und anerkannt war. Und auch theoretisch haben die Väter von einer vorangehenden Begründung dieses einen Grundes bekanntlich nichts wissen wollen. Dieser Grund begründet sich selbst; Geist wird nur durch Geist, Gott nur durch Gott erkannt. Weder mechanisch-rational, noch erlebnishaft-irrational ist die Berufung auf diesen Grund gemeint — was hat die Kategorie der Offenbarung mit d i e s e n Kategorien zu schaffen? — sondern als schlichte Beugung vor Gottes Selbstkundgebung: Summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur (Calvin). Bei Gott ist kein „Warum?" Was er will und spricht und schafft, das hat seinen Realgrund u n d seinen Erkenntnisgrund n u r in ihm. „Du bist's a l l e i n, Macht und Gewalt sind dein!" das gilt auch in der Wahrheitsfrage. Gott i s t nicht nur selber und allein die Wahrheit, er o f f e n b a r t auch selber und allein, daß er die Wahrheit ist. Wie könnte der Satz, daß die Bibel sein Wort ist, etwa anders bewiesen werden als durch den Akt freiesten Wohlgefallens, durch den er s e l b s t diesen Beweis führt? Wäre das G o t t e s Wort, was anders als durch ihn selbst bewahrheitet werden müßte? Man hat jenen erstaunlichen Satz einen axiomatischen Satz genannt. Er ist es doch nur seiner logischen Form nach. Inhaltlich hat die Gewißheit, die er ausspricht, mit der Selbstevidenz der mathematischen Axiome gar nichts zu tun. Was er ausspricht, ist vielmehr die Selbstevidenz der O f f e n b a r u n g, die Gott gleichzeitig den biblischen Zeugen und den Seinigen, die das Zeugnis jener annehmen, schenkt, der Gehorsam gegen das testimonium spiritus sancti internum, gegen den Gottesgeist, in dem der Menschengeist des Schreibers und des Lesers eins werden in gemeinsamer Anbetung; und die Wahrheit

des Satzes fällt zusammen mit der Wirklichkeit dieses von Gott ausgehenden und in Gott begründeten Herrschaftsaktes. Eben diese Regulierung der Lehre durch die logisch betrachtet unbegründete, die Väter sagten: in Gott begründete Autorität war das Geheimnis dieser Reformation und dieser Kirche. Nicht die Genialität einer besondern Einsicht oder Frömmigkeit war die bezeichnende Eigenschaft der Väter, sondern dieses ihr schlichtes Verständnis für die Begründetheit des in Gott und sonst in nichts Begründeten. Anders ausgedrückt: ihr Mut, sich eine so zufällige, kontingente, menschliche Größe wie die Bibel allen Ernstes zum Zeugnis von Gottes Offenbarung, diese an sich profane zur heiligen Schrift werden zu lassen. „Abraham glaubte dem Herrn und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit." So entsteht Lehre, Botschaft Predigt und anders nicht. Wir müssen uns sehr klar machen, daß heute unser aller Augen gerade in dieser Hinsicht gehalten sind, daß unser christliches Zeitalter gerade in dieser entscheidenden Beziehung ein pygmäisches ist. Die Tage ließen nicht lange auf sich warten, da man dieses schlichte Verständnis verlor, da man vergaß, daß man von Gott redete, wenn man die Bibel Gottes Wort nannte, da man aus dem lebendigen Zirkel von Schrift und Geist heraustrat, um dann nur zu bald überhaupt nicht mehr zu wissen, was man mit jenem Satz sagte. Aus der in sich selbst begründeten und darum Lehre begründenden Wahrheit wurde ein Theorem, das, wie lebhaft man es auch behauptete, selber der Begründung bedurfte. Man begann, dem Zeugnis des heiligen Geistes noch andere Gründe zur Seite zu stellen zur Unterstützung des Beweises den man ihm nicht mehr ganz und allein zutraute. Eine menschenfreundliche Apologetik begann den festen Stamm des „Gott redet" zu umranken und seinen Wurzeln die Nahrung zu rauben. Immer isolierter, immer gefährlicher wurde gerade durch ihre Künste die Situation des immer geistloser als heilig erklärten Buchstabens. Und als dann die historische Kritik einsetzte mit ihren Einwänden gegen das Alter, die Echtheit, die historische Zuverlässigkeit der biblischen Literatur, da wußte man die einzig mögliche Antwort, die Antwort der Freiheit und der christlichen Sachlichkeit nicht mehr zu geben, versteifte sich (etwa wie die Verfasser der helvetischen Konsensformel von 1675) auf die wohlgemeinte, aber wie ein dürrer Ast unglaubwürdig in die Luft ragende dogmatische Behauptung oder verwickelte sich, uneinsichtig mit den Uneinsichtigen, in einen apologetischen Kleinkrieg, dessen Ausgang kein

anderer sein konnte als der er gewesen ist. Man hatte das Wunder Gottes verloren und mußte mit der Behauptung eines Weltwunders: des Mirakels in der Geschichte und im inneren Leben (beides gleich bedenklich!) ein immer kümmerlicheres, immer sorgenvolleres Dasein fristen lernen. Die große Misere des modernen Protestantismus setzte ein: Erstarrung der von ihrem erzeugenden Ursprung gelösten Doktrin in der Orthodoxie, Flucht in die ebenso irrtümlich mit diesem Ursprung verwechselte christliche Erfahrung im Pietismus, Reduktion der nicht mehr verstandenen und in der Tat nicht mehr verständlichen Doktrin auf moralisch-sentimentale Maximen in der Aufklärung, endlich Reduktion auch der christlichen Erfahrung auf die Gegebenheit einer höchsten Erscheinung des allgemeinen religiösen Instinktes bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern links und rechts. Das sind die vier Ecksteine des Gefängnisses, in dem wir alle (ich sage mit Bedacht: wir alle!) stecken, der eine mehr in dieser, der andere mehr in jener Ecke: „ein jeder mag sich seinen Helden wählen!" Das Dach, das diese vier Säulen gemeinsam tragen, das sie alle miteinander verbindet und das uns, den Insassen, den Anblick des Himmels abschneidet, ist die latente oder offene Eskamotierung der Offenbarung. In den Mauern dieses Gefängnisses kann reformierte Lehre nicht gedeihen, sondern nur die Surrogate, von denen die Rede war: Reformiertheit aus antiquarischer, ideologischer oder emotionaler Liebhaberei. Reformierte Lehre braucht, um überhaupt als solche entstehen zu können die freie scharfe Zugluft der Erkenntnis des Wortes Gottes aus Schrift und Geist, aus der einst die reformierte Kirche mit der Naturgewalt eines vulkanischen Ausbruchs „geboren", als christliche Kirche wiedergeboren wurde. „Durch Gottes Wort reformiert", das ist der alte und sachgemäße Sinn des Namens, den wir tragen. Was heißt „Rückwendung zum Erbe der Reformation", wenn sie in der Besinnung auf diesen Sinn unsres Namens nicht bestehen soll? Daß diese Besinnung heute noch aussteht (und da vielleicht am meisten, wo man am stärksten auf die Väter pocht), daß unser Name heute ehrlich gesagt, keinen Sinn hat, da er diesen Sinn offenbar nicht hat, das ist die große Verlegenheit, von der anfangs die Rede war, der einzige ernsthafte, aber allerdings sehr ernsthafte Grund, weshalb man heute um die Frage der reformierten Lehre in weitem Bogen herumgeht.

Von den spezifischen Inhalten der reformierten Lehre war bisher nur im Vorbeigehen die Rede. Die Erinnerung an ihre Voraussetzung, an ihre Genesis ist denn auch das dringendste, was mir heute zu diesem Thema zu sagen nötig scheint. Mit welchem Recht und Sinn sollten wir von der reformierten Lehre über die Prädestination, über die Buße, über das Abendmahl reden können, solange wir nicht einig sind, und zwar nicht nur programmatisch-intellektuell, sondern in Tat und Wahrheit einig sind darüber, woher das alles ursprünglich gesagt ist. Nur von dorther könnte es oder etwas Analoges heute wieder mit Vollmacht gesagt werden. Anderswoher geredet, wäre auch die wörtlichste Wiederholung des Canones von Dordrecht, wäre auch die Verkündigung des urcalvinischsten Lebens- und Kirchenideals keine reformierte Lehre, sondern archaistische Schaumschlägerei. Wesen und Aufgabe der reformierten Lehre erschöpft sich ja, so gewiß Form und Inhalt hier nicht zweierlei sind, auch im einzelnen und Speziellen unter allen Umständen in der Verkündigung dessen, was sie erzeugt und begründet. Das Wohin? ist hier letztlich identisch mit dem Woher? Wenn der Mensch die aus dem Worte Gottes geborene Lehre gläubig vernommen hat, dann soll das Ergebnis nicht diese oder jene Einsicht oder Empfindung oder Entschließung sein, sondern, von was auch im einzelnen die Rede war, was auch der Leser oder Hörer im einzelnen gelernt und empfunden und beschlossen haben mag, die erneute Erkenntnis des Wortes Gottes als des Wortes Gottes, der Majestät, von der er freudig oder erschrocken nur aufs neue lauschen, erwartungsvoll, glaubens- und gehorsamsbereit anbeten kann: Rede, Herr, dein Knecht höret! Dürften wir dieses A und O reformierter Lehre, nicht als Formal- sondern als lebendigstes Materialprinzip, in unseren Kirchen oder sagen wir bescheidener: nur einmal in den Studierstuben unsrer Pfarrhäuser voraussetzen, so brauchte uns um den Inhalt, und zwar um den echt reformierten Inhalt unsrer Dogmatik II nicht bange zu sein. Es wäre dann wie einst die Sache verhältnismäßig einfacher, große Freiheiten des Systems und der Formel und vor allem künftige gemeinsame bessere Belehrung nicht aus-, sondern einschließender Verständigung. Vielleicht, solange man Grund hat, sich noch nicht auf eigenen Füßen bewegen zu wollen, der Verständigung über die Auffassung der altreformierten Lehrnormen, wobei ich für meine Person entschieden für den Catechismus Genevensis von 1545 eintreten würde, vielleicht auch — aber es liegt mir

ferne, heute dazu auffordern zu wollen — über die Aufstellung eines bewußt und ausdrücklich neu-reformierten, aus unsrer Lage in unsrer Sprache zu unsrer Zeit redenden Bekenntnisses. Aber zuerst müßte die Frage nach der Voraussetzung eines christlichen Bekenntnisses überhaupt in unsern Kirchen ganz anders wach werden! Vorher hat es wenig Sinn, sich über der Frage nach den Folgerungen den Kopf zu zerbrechen. In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des „Schriftprinzips", das doch viel mehr enthält als dieser Name sagt (in der Vorbereitung sage ich, denn machen und erzwingen läßt sich diese neue Erfassung nicht!), sehe ich den einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft. Es wird, soweit es sich hier um ein menschliches Tun überhaupt handeln kann, darum gehen, die Kategorie der Offenbarung wieder denken und unter diesem Gesichtspunkt die Bibel Alten und Neuen Testaments wieder lesen zu lernen. Nur zur Erläuterung dieser Zentralaufgabe, die für uns zunächst einfach die Zentralverlegenheit ist, und darum nur in Form von drei Fragen im Anschluß an die Geschichte der reformierten Anfänge möchte ich jetzt also doch noch auf den sog. Lehrinhalt, auf einige wichtigste Einzelaussagen des reformierten Bekenntnisses kurz eintreten.

Liest man die Schriften Zwinglis und Calvins und die ältesten reformierten Bekenntnisse mit der Frage, was ihre Verfasser denn eigentlich gegen die alte katholische Kirche einzuwenden hatten, so stößt man durch alle Kritik an den mittelalterlich-christlichen Dogman und Riten hindurch überall deutlich auf einen Punkt: Sie werfen ihr vor, sie verfälsche und verkehre in unheilvoller Weise das Thema der christlichen Verkündigung, ja des Christentums überhaupt, indem sie an Stelle Gottes den Menschen setze, seine Geschichte mit ihren Überlieferungen, seine Vernunft mit ihren Wahrscheinlichkeiten, seinen guten Willen mit seiner Fähigkeit, der Gnade entgegenzukommen. Sie sahen in dem ganzen kunst- und weihevollen kirchlichen Aufbau der Heilsvermittlung, in dem tiefsinnigen System des Kompromisses zwischen Natur und Gnade, in der Genialität des Versuchs einer Ermöglichung des Unmöglichen, der für den vollendeten mittelalterlichen Katholizismus so bezeichnend ist, eine Beleidigung Gottes, der seiner nicht habhaft werden läßt, der selber und allein das Ende und der Anfang sein will. Sie wollten wieder unzweideutig festgestellt

wissen, daß das Subjekt im religiösen Verhältnis Gott sei und nicht der Mensch. Daß dieser Einwand nicht ohne weiteres identisch ist mit dem Luthers, die alte Kirche verführe die armen erschrockenen Gewissen zum Leichtsinn oder zur Verzweiflung, das zeigt sich in lehrreicher Weise etwa bei einem Vergleich zwischen der Rechtfertigungslehre der Augustana und der der gleichzeitigen oberländischen Tetrapolitana: nicht sowohl darauf legt das reformierte Bekenntnis den Nachdruck, daß der Mensch statt durch Werke durch den Glauben gerechtfertigt werde, als darauf, daß es Gott sei und nicht der Mensch, der diese Rechtfertigung vollziehe. Dieses Primäre im religiösen Verhältnis interessiert die Reformierten und dann wieder das Letzte: die Verherrlichung Gottes, der es dienen soll, weniger, viel weniger, wenigstens in der ältern klassischen Zeit, die Mitte, der Heilsweg als solcher. Die reformierte Kampfthese ist aber auch von Haus aus umfassender; mit gleicher Energie wie den Gegensatz: Glauben und Werke reißt sie eine Reihe anderer Gegensätze auf, die sich in jenen Begriffen nicht erschöpfen lassen: Schöpfer und Geschöpf, Gotteswahrheit und Menschenerfindung, Gottesgebot und Kirchengebot. Also nicht nur das religiöse Verhältnis im engern Sinn, die Dialektik von Sünde und Vergebung, sondern zum vornherein, entsprechend der Breite, mit der auch der Katholizismus den ganzen Menschen, nicht nur sein Herz und Gewissen, in Anspruch nimmt, das ganze durch die katholische Idee bestimmte Dasein des Menschen fällt für die Reformierten in den Bereich jener Kritik und Absage. Und nur die positive Formulierung dieser an den mittelalterlichen Menschen gerichteten Absage ist dann die reformierte Gotteslehre mit ihrer schroffen Unterstreichung von Gottes Einzigkeit, Herrschaft und Freiheit, pointiert vollzogen in den polemischen Kernlehren von der ewigen göttlichen Vorsehung und Erwählung, die in ihrem Nerv Aussagen nicht sowohl (wofür man sich später so dringend interessierte) über die Führung und das Los der Menschen an sich, als über die Art des Wollens und Wirkens Gottes an den Menschen gewesen sind. — Die Beziehung dieser Konzeption zu dem positiv und inhaltlich verstandenen „Schriftprinzip" ist unverkennbar. So eben, als diesen im Sinn des Alten Testamentes eifersüchtigen Gott, der seine Ehre keinem andern lassen will, als diesem Einen, Einzigen und Einzigartigen, Alleinmächtigen und Alleinherrlichen, in unbedingter Freiheit den Menschen Richtenden und Begnadigenden, schlechthin Überlegenen und ohne

Verhandlung Gebietenden — so eben hörten die alten Reformierten Gottes Stimme in der Schrift; und was war ihre stürmische Berufung auf die exklusive Wahrheit und Autorität und Heilsamkeit dieses einen Buches als das (gerade nicht „spekulativ", sondern höchst konkret, kontingent, existentiell gemeinte) Bekenntnis zu diesem Gott? Die Frage, die aufzuwerfen ist, lautet, ob wir etwa auf dieser Kampffront mit der reformierten Reformation einig sind? Man denkt sich ja, wie angekündigt, mit „Rom" auseinanderzusetzen. Aber man sollte heute nicht zu schnell mit Ja antworten. Ist uns jene Absage eine Notwendigkeit? Stehen wir unter dem überwältigenden Druck jener Gotteserkenntnis, so daß wir nicht anders können als protestieren, und zwar protestieren aus diesem Grunde, nicht etwa so wie es jeder moderne Individualist und Aufklärer auch könnte? Könnte es nicht mehr als einem modernen Reformierten passieren, daß er, zur Rechenschaft aufgefordert, aus Versehen gerade nicht die reformierte sondern die lutherische These vorbringen würde? oder das größere Übel, daß seine modern-protestantische These der semipelagianischen, die die Reformation bekämpft hat, ähnlich sehen könnte wie ein schlechtes Ei einem guten? Ist der moderne Protestantismus zur Linken und zur Rechten mit seinem gebrochenen Verhältnis zur Offenbarung, mit seiner Scheu vor allem Entweder-Oder, mit seiner großen grundlegenden Konzession an das Recht und die Würde des Menschen etwas anderes als ein durch verschiedene, nicht allzu tragisch zu nehmende Häresien entstellter Katholizismus? Wie gegenstandslos und beschämend könnte doch die geplante Auseinandersetzung verlaufen! Ist es uns klar, was es bedeutet, daß dieselbe Kampffront, die Zwingli und Calvin dem Katholizismus gegenüber bezogen haben, hundert Jahre später von den Vätern von Dortrecht gegen die Arminianer verteidigt worden ist? Wo aber wird heute, wenn man genau hinhört, nicht arminianisch gelehrt, als ob sich das von selbst verstünde? Es fällt mir nicht ein, das „Ite, ite, dimittimini!" des grimmigen Bogermann von dazumal in meinen Mund zu nehmen, aber die Frage ist aufzuwerfen, mit welchem Sinn und Recht wir, wenn wir uns, ehrlich gesagt, den Arminianern verwandter fühlen als ihren hartköpfigen Gegnern, als Reformierte gegen den Papst streiten wollen? Könnte dies nicht ebensogut unterlassen werden? Und wenn wir es nicht unterlassen wollen, müßte dann nicht vorsichtigerweise die Aufgabe der Selbstbesinnung über das, was wir wollen und nicht

wollen, den Gedanken an ein Geistesturnier mit dem wahrhaftig besser gewappneten Gegner für lange Zeit in den Hintergrund drängen? Wohlverstanden: nicht um Zwinglis Lehre von der Vorsehung geht es und nicht um die Calvins von der Erwählung, und noch einmal: nicht um die Canones von Dordrecht, aber um die grundsätzliche Frage, ob das Anliegen, das die Väter zu so scharfem Bruch mit der alten Kirche und gleichzeitig zur Aufstellung ihrer so unerhört exklusiven Gotteslehre geführt hat, noch das unsrige ist oder ob wir nicht in Ermangelung dieses Anliegens besser täten, offen zu kapitulieren, wie es heimlich längst geschehen ist? Ob wir den Feind, den die Väter bekämpfen zu müssen meinten und die Wahrheit, die ihm entgegengehalten wurde, eigentlich noch sehen, und zwar so scharf und dringlich sehen, daß wir, sei es in den Worten der Alten, sei es denn in unsrer Begriffssprache, aber jedenfalls laut und unzweideutig und den notwendigen Angriff vor allem auf unsre eigene protestantische Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht scheuend, davon reden müssen? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet es sich, ob es eine reformierte Lehre vom ersten Artikel fernerhin geben soll.

Ein zweiter wichtiger Bestandteil der alten reformierten Literatur ist der Auseinandersetzung mit dem Lutherтum gewidmet. Ich wundere mich, in der geschichtlichen Forschung so wenig Aufmerksamkeit zu finden für das Rätsel, das darin besteht, daß der Streit zwischen den alten Lutheranern und Reformierten gerade nicht um die Dinge ging, die uns heute an dem Gegensatz der Konfessionen interessieren: nicht um die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, nicht um die verschiedenen soziologischen Ideale hüben und drüben, sondern um die für unser Empfinden so abgelegenen, ja abstrusen Gegenstände: Abendmahl und Christologie. Ist es nicht, als ob die Geschichte uns necken wollte, indem sie gerade dort schweigt, wo wir etwas hören möchten und gerade dort redet, wo wir uns am liebsten die Ohren zuhielten? Das ist nun einmal so: darin sahen sich unsre Väter trotz aller aufrichtigen Friedensliebe, trotzdem sie wahrhaftig kein kleinliches Geschlecht waren (trotz aller Not der Zeit noch mitten im Dreißigjährigen Kriege!) von der auf den Namen, das Leben und die Lehre Luthers begründeten Kirche bestimmt geschieden — darin, daß sie nicht lassen konnten von dem Bekenntnis, daß im Abendmahl eine doppelte Nießung stattfindet, leiblich des Brotes und Weines, geistlich des wahren Leibes und Blutes des Herrn,

beide wohl vereinigt in der unio sacramentalis, aber in der Vereinigung zweierlei — und von dem andern Bekenntnis, das doch dasselbe Anliegen betraf: Christus der Mensch, der geboren, gestorben, begraben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist, ist jetzt in einem andern Raum als wir, in der himmlischen Herrlichkeit und nicht hier, wiederum unbeschadet seiner unauflöslichen unio personalis mit der allgegenwärtigen Gottheit, aber in der Einheit verschieden von jener, nicht teilhaftig ihrer göttlichen Allgegenwart, also verborgen allen unsern Sinnen, nur dem Glauben und dem Glauben nur durch den Geist von oben zugänglich. Was heißt das alles? Wo von Christi Menschheit in ihrem Verhältnis zu uns und von der Art seiner Gegenwart im Abendmahl die Rede ist, da geht es offenbar um das Problem der Offenbarung im engsten Sinn, um Gottes Selbstmitteilung, um die Realität der Beziehung zwischen ihm und den Menschen in der Welt. Kann und darf diese Realität zum Gegenstand einer eindeutigen und dialektischen Aussage in eines Menschen Mund werden? Ja, sagten Luther und die Seinen, sie muß das sogar, wenn anders das Heil Gottes, das hier ausgesagt werden soll, nicht wieder zu einer Frage werden darf. Nein, sagten die alten Reformierten, sie darf das unter keinen Umständen, wenn es nicht fraglich werden soll, daß das Heil, das hier ausgelegt wird, wirklich das Heil Gottes ist. Zwei Menschenworte zum mindesten sind hier notwendig, damit wirklich das Wort Gottes verkündigt werde. Sie waren mit den Lutheranern einig darin, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott in unauflöslicher Einheit, daß Gottes Offenbarung in ihm wirklich ein Endlich-, Zeitlich-, Kontingentwerden der ewigen Majestät sei und Christi Gegenwart im Abendmahl, d. h. in der konzentrierten Selbstdarbietung, durch die er sich seiner Kirche bezeugt, wirklich die Gegenwart dieses fleisch- und blutgewordenen Gottes. Aber in dieser Einigkeit meinten sie Einhalt rufen zu müssen, wenn die Lutheraner in der Beteuerung der Einheit von Gott und Mensch, in der Ausführung der communicatio idiomatum, in der Anpreisung der Fülle der Gnadengabe im Sakrament soweit gingen, die feine aber bestimmte Grenze zwischen Gott und der Welt, die auch in Christus ebensowohl gesetzt wie aufgehoben ist, eigenmächtig niederzureißen, die Verborgenheit gerade des menschgewordenen Herrn und das hieß für die Reformierten: das Wunder des Geistes und des Glaubens nach Hebr. 11, 1 zu beseitigen, aus der indirekten, nur

in Gott selbst vollzogenen Identität zwischen himmlischer und irdischer Gabe, zwischen Sache und Zeichen, zwischen Zeugnis und Offenbarung eine d i r e k t e irdisch-mirakulöse Identität, also aus der Offenbarung, die, wenn sie echt ist, immer auch Verhüllung ist, eine direkte Mitteilung, eine religiöse Gegebenheit zu machen. So jedenfalls faßten sie das auf, was Luther und die Seinen im zweiten Artikel lehrten und daß es anders gemeint sein könnte, vermochten ihnen jene nicht zu zeigen, wie sie selbst nicht in der Lage waren, jenen zu zeigen, daß ihre These keine Verdunkelung der Wirklichkeit der Offenbarung, keine versteckte Leugnung der Menschwerdung und Selbstdarbietung des Offenbarers bedeute. Soweit der Tatbestand in den gröbsten Umrissen. — Wiederum ist seine Beziehung zu dem alles erzeugenden Schriftprinzip nicht zu verkennen. Die strenge himmlische Ferne des reformierten Christus, das berüchtigte Extra calvinisticum, das den göttlichen Vorbehalt auch in der Offenbarung zum Ausdruck brachte, was ist das anderes als die nie zu übersehende, nie zu mindernde Verborgenheit und Erhabenheit, die Gott zu unserm Heil bewahrt, auch wenn, ja gerade w e n n er uns in seinem Wort sich selber schenkt? Muß es nicht im Abendmahl (wie in der Selbsthingabe Gottes in seinem Wort) der nach seinem freien Wohlgefallen ausgegossene G e i s t sein, der zum Zeichen die Sache, zum Zeugnis von der Offenbarung die Offenbarung selbst hinzufügt? Darf der Mensch zusammenfügen, was Gott, weil er G o t t ist und bleibt, geschieden hat? So m u ß t e offenbar die Kirche vom zweiten Artikel lehren, die so entstanden war. Was aber sollen w i r dazu sagen? M ü s s e n wir auch noch so lehren? Der Streit, um den es da ging, ist längst verklungen, nicht weil er mit einem Sieg oder mit einer Verständigung geendigt hätte, sondern weil er, abgesehen von dem anhaltenden Protest einiger lutherischer Outsiders, eingeschlafen und, gerade in Deutschland, dem Hauptschauplatz der alten Fehde, auf Befehl des Königs von Preußen sogar für tot erklärt worden ist. Wir alle werden uns eine Wiederkehr der Tage eines Matthias Hoë von Hoënegg gewiß nicht wünschen. Aber ob man sich des erlangten konfessionellen Friedens im Protestantismus darum so vorbehaltlos freuen darf, wie es heute alle anständigen Menschen zweifellos tun, das ist die Frage, die hier trotzdem aufzuwerfen ist. Warum haben wir eigentlich Frieden, aus Kraft oder aus Schwäche, aus Einsicht oder aus Blindheit? Sollte die geschäftige Kunst unsrer historischen Theologen wirklich unzureichend sein zu der Feststel-

lung, daß hier nicht, wie man tausendmal gehört hat, öde Schulstreitigkeiten und Haarspaltereien vorliegen, sondern ernste, ja entscheidende Probleme, mit denen wir keineswegs fertig sind, sondern über die, wenn in unsern Kirchen nicht gemunkelt, sondern geredet werden soll von dem Wort das Fleisch ward, die Aussprache auf beiden Seiten weitergehen muß? Sollte uns vielleicht die, wenn auch gewiß ergänzungsbedürftige Richtigkeit und Wichtigkeit dessen, was die Väter hier wollten und nicht wollten, so gänzlich unverständlich und gleichgültig geworden sein: ihr Beharren auf einem dialektischen indirekten Verständnis der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes, ihre Zurückhaltung, die auch im Akte höchster Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch Gott G o t t sein läßt und den Menschen daran erinnert, daß er Staub und Asche ist, ihr Protest gegen die himmelstürmende Geradlinigkeit, mit der Luther, aus dem Geheimnis ein Faktum machend, die Realpräsenz des fleischgewordenen Gottes in der Dinglichkeit o h n e aufhaltendes Aber! verkündigen wollte, ihre Erinnerung an die nie und nimmer, auch nicht im Glauben, gerade im Glauben nicht zu beseitigende oder zu leugnende Pilgrims- und Fremdlingschaft des Menschen, ihr wartendes und eilendes: Suchet was d r o b e n ist! mit einem Worte? Wenn uns das gleichgültig ist, was soll dann die Rede vom „Erstarken des reformierten Bewußtseins"? Warum sind wir dann nicht alle Lutheraner? Die Tatsache, daß auch bei jenen die Unsicherheit der eigenen Sache gegenüber sehr überhand genommen hat, daß es drüben, wenn nicht alles trügt, von Krypto-Calvinisten und sogar Krypto-Zwinglianern jedenfalls in der Abendmahlsfrage nur so wimmelt, dürfte uns nicht täuschen über die Tatsache, daß auch das Wahrheitsanliegen, das die lutherische Kirche u n s g e g e n ü b e r zweifellos zu vertreten hat, keineswegs erledigt ist, daß wir damit ringen müßten (als mit einem Gegenpartner, der auch in uns selbst lebt und leben soll), auch wenn uns wirklich heute gar keine lutherische Direktheit, Geradlinigkeit und Allzugewißheit auch äußerlich gegenüberstehen würde, was doch jeder, der Ohren hat zu hören, was seine nächsten lutherischen Freunde sagen, eigentlich nicht bezweifeln kann. Nicht um die Fortsetzung des Zanks geht es, die milder gewordenen theologischen Sitten wollen wir uns gerne gefallen lassen, aber um die Fortsetzung des Gesprächs, nicht um die Formeln, sondern um die Sache, nicht einmal notwendig um Christologie und Abendmahl, aber um das heute mehr denn je

brennende Problem der kontingenten Offenbarung. Auf welcher Kanzel wird nicht davon geredet? Die Möglichkeit, ja Notwendigkeit nicht aufs Geratewohl, sondern auf unsre besondere, bestimmte, reformierte Weise davon zu reden, könnte sich eines Tages, wenn alte Erkenntnis in uns neu würde, wieder einstellen, eine reformierte Theologie des zweiten Artikels, die wir heute sicher nicht haben.

Im eigentlichen Mittelpunkt der reformierten Bekenntnisschriften steht endlich unpolemisch, positiv — wir kommen zum Gegenstand des dritten und vierten Buches von Calvins Institutio — eine ganz bestimmte Auffassung vom Wesen des persönlichen praktischen Christentums in der Welt. Nichts wäre ja verkehrter, als die Annahme, als ob es hier vor lauter gloria Dei und meditatio futurae vitae nicht zum Ernstnehmen der Situation des Menschen in der Zeit gekommen sei. Im Gegenteil: gerade hier ist es dazu gekommen. Unheimlich fest steht gerade der reformierte Mensch, dem die Selbstkundgebung Gottes wie ein Felsblock auf den Weg gelegt ist, mit beiden Füßen auf dem Erdboden. Nicht allzu laut und emphatisch wird er zwar das finstere Tal, in dem wir wandern, als Gottes Erdboden preisen, weiß er doch, daß die Welt als Schöpfung Gottes uns ebenso verborgen, ebenso nur dem Geist und seiner Erkenntnis offenbar ist, wie die wahre Menschheit Christi. Aber gerade in der sich bescheidenden Einsicht, daß wir in diesem finstern Tal nur in Hoffnung selig sein können, ist er in der Lage, daselbst gewisse Tritte zu tun. Das Reformiertentum vertritt innerhalb der Gesamtreformation mit Entschiedenheit die Wendung von der Anschauung Gottes (die in dieser Zeitlichkeit nur Eines sein kann, nicht Alles), zurück zum Leben, zum Menschen und seiner Lage. Das Luthertum kennt diese Wendung auch, aber man wird, wenn man sich wenigstens an seine maßgebliche Kundgebung, die von Luther selbst in aller Form gebilligte Augustana, halten darf, nicht verkennen können, daß es seine Stärke anderswo hat, daß dagegen diese Wendung zum Leben dort etwas Sekundäres, bloß Behauptetes, nicht durchaus Notwendiges nie ganz losgeworden ist. Für die einstigen Humanisten Zwingli und Calvin ist die Erkenntnis der göttlichen Majestät primär die allerdings überraschende, allerdings höchst heterogene Antwort auf die Frage: Quis humanae vitae praecipuus est finis! Und durchaus als Beantwortung dieser Frage erscheint die Formulierung in der Calvin jene überwältigende

Erkenntnis in seinem Katechismus widergibt: Gott erkennen und das heißt in specie recht glauben, gehorchen, beten, danksagen. Ein ganzes, entschiedene Aktivität des Menschen voraussetzendes Lebensprogramm, fast beängstigend sicher hingestellt, möchte man sagen. Gerade weil die Reformierten unverkennbar von dieser Frage und nicht von der spezifischen Mönchsfrage nach dem gnädigen Gott herkommen, muß ihnen offenbar in der Schrift jener unnahbare, in Wahrheit allein aktive, welt- und lebensfremde Gott entgegentreten, der Gott, demgegenüber der Mensch sich endgültig in seine Stellung auf der untern Bühne, in der nicht zu beseitigenden noch zu übersehenden Geschöpflichkeit zu finden hat. Aber gerade die Erkenntnis dieses Gottes muß sie nun auch wieder instand setzen, die echt-menschlich-irdische Frage: Was soll geschehen? in illusionsloser Sachlichkeit ernst zu nehmen freudig ernst Zwingli, bitter ernst Calvin, es kommt auf diese Nuance nicht viel an, aber die calvinische ist unstreitig bezeichnender. Sie reden also vom Glauben an nicht minder zentraler Stelle als Luther und hierin unverkennbar als seine dankbaren Schüler. Aber der Kern des reformierten Glaubens liegt nun doch nicht wie der des lutherischen darin, daß er fiducia ist, so gewiß sie auch das mit Luther gesagt haben, sondern darin, daß er Gottes Gabe ist und so kann ihm nun der Gehorsam gegen desselben Gottes Forderung selbständig und nicht minder wichtig zur Seite treten. Die mühseligen Überlegungen der Augustana ob und inwiefern Glaube und gute Werke sich nicht aus- sondern einschließen, fallen hier dahin, weil hier der Glaube an sich nicht wie im Luthertum den Charakter einer zwischen Gott und dem Menschen die Mitte haltenden Hypostase hat, weil hier das ganze Christentum mit Einschluß des Glaubens nichts sein will als eine Reihe von Beziehungen des Menschen zu seinem Schöpfer und Erlöser, weil hier in der Tat letztlich von Gott und nur von Gott, dem schenkenden und fordernden, nicht aber mit jener herzbewegenden Einlinigkeit Luthers vom Glauben und nur vom Glauben die Rede sein soll. Also auf der einen Seite eine Relativierung des Glaubensaktes als solchen, auf der andern Seite ein ernstes, wenn auch ebenso relatives Geltendmachen der Buße die nicht nur als Vorstufe zum Glauben, sondern als ein vor dem Angesichte Gottes in sich notwendiges, wenn auch keineswegs verdienstliches Tun gewertet wird. Bleibende und positive Bedeutung hat darum hier das Alte Testament mit seinen nicht angekommenen

sondern wandernden Erzvätern, mit seinem auch das Evangelium — aber auch das Evangelium als Gesetz verkündigenden Mose, mit seinen keineswegs bloß an die „Innerlichkeit" des einzelnen sondern an die politische Volksgemeinschaft sich wendenden Propheten, mit seinem David, in dem Calvin mehr den Elia und sich selbst wiedererkannt hat als das Vorbild Jesu Christi. Nicht vorgesehen ist hier ein Zustand des Menschen, in dem der Glaube so sehr in der Liebe tätig geworden ist, daß das Gesetz suspendiert werden kann, weil alles aus Freiheit geschieht. Hier wird die Ethik überhaupt nicht auf die Liebe, sondern auf den Gehorsam gegen die Gebote, weil sie Gottes Gebote sind, begründet. Wirklich als etwas Zweites, Anderes tritt das Gesetz immer wieder neben das Evangelium, gleich wahr und gebieterisch und notwendig, weil der eine Gott hinter beiden steht, weil der eine Heilige Geist beides dem Menschen schenkt: die Gewißheit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott und den Antrieb zur Heiligung desselben Sünders vor demselben Gott, beides nicht miteinander zu vermischen (an der rein imputativen Gerechtigkeit darf kein Jota geändert werden), aber auch nicht voneinander zu trennen, als ob Rechtfertigung auch nur einen Augenblick sein könnte ohne Heiligung, sondern beide gemeinsam und parallel das Werk des Geistes des Herrn, dessen Ehre gerade darin leuchtet, daß beides geschieht, das Glauben und das Gehorchen, aber beides als Antwort auf seinen Ruf, und beides zuletzt und zuhöchst als sein Werk. Es war der Sieg eines fremdartigen apokryphen Interesses, als in der zweiten und dritten Generation (bei Beza, wenn ich recht sehe, zuerst und dann vor allem bei den englischen Presbyterianern) die Frage der „Heilsgewißheit" in den Mittelpunkt rückte und für das Ganze der Lehre bezeichnend wurde. Der reformierte Christ der ersten Generation war ein Kämpfer, der für dieses wehleidige Anliegen keine Zeit und kein Interesse hatte, weil er sich droben in der Hand des Herrn wohlaufgehoben wußte. „Ihr Heil", sagt Calvin von den Erwählten, die die wahre Kirche bilden, „stützt sich auf so sichere und solide Balken, daß es, und wenn die ganze Weltmaschine zusammenfiele, nicht brechen und stürzen könnte. Denn es steht mit der Erwählung Gottes und könnte auch nur mit dieser ewigen Weisheit sich ändern oder fallen. Mögen sie darum zittern und hin- und hergerissen werden, mögen sie auch fallen, so können sie doch nicht untergehen, weil der Herr sie hält in seiner Hand." Auf

dem Grund dieser unsichtbaren Gotteskirche der Erwählten erbaut sich darum unter Furcht und Zittern, aber welt- und aktionsfähig die sichtbare Menschenkirche, konstituiert durch die wahrhaftige Predigt des Wortes Gottes, durch die reine Verwaltung der vom Herrn eingesetzten Sakramente, aber auch durch die Zucht, in der sie ihre Glieder hält. Die allzu resignierte Interpretation der communio sanctorum in der Augustana, die von heiligen Menschen garnichts wissen will, hat Calvin mit Bewußtsein nicht mitgemacht, ohne darum von einer Kirche der Heiligen, von einer auf die Liebe gegründeten Gemeinschaft zu träumen. Unverwechselt mit der Heiligkeit Gottes droben gibt es eine Heiligung des Einzelnen und der Gemeinde drunten: kein gutes Werk, keine Brücke in den Himmel, keine Vereinigung mit der Gottheit, keine Vorwegnahme des Endzustandes, wohl aber ein notwendiger Hinweis auf die aus der Bibel nicht wegzubehauptende Idee des tausendjährigen Reiches, eine Demonstration zur Ehre Gottes, die bei aller Gebrechlichkeit unsres Wollens und Vollbringens als der peregrinantes, die wir jetzt sind, gerade im Blick auf das ewige Ziel der vita futura nicht unterbleiben darf. — Das inhaltlich verstandene Schriftprinzip ist offenbar der Hebel auch in dieser Lehre vom dritten Artikel, vom Heiligen Geist und seinen Wirkungen. Das meinten die Väter als die dem Menschen durch das Wort Gottes zugewiesene Stellung und Aufgabe begreifen zu müssen: daß er Gott erkenne, wie Calvin so schlicht sagte. Aber dieses Eine entfaltete sich ihnen, die von Haus aus mit mehr als einer Frage an die Bibel, und zwar an die ganze Bibel herantraten, zu einer Mannigfaltigkeit von Antworten, die sich zueinander verhielten, wie eine Reihe von parallelen Geraden, die ihren Schneidepunkt nicht im Endlichen haben können: brennend ist das Anliegen, daß der Mensch werde, sei und bleibe ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, aber ebenso brennend das andere: daß er seine Frucht bringe zu seiner Zeit. Darum wird hier der Römerbrief getrieben aber auch der Jakobusbrief nicht als „stroherne Epistel" verdächtigt. Des Menschen, auch des gläubigen Menschen Herz vermag das als Eines nur insofern zu fassen, als er in beiden Notwendigkeiten Gottes Verherrlichung erkennt: in Gott und nur in Gott ruht die Begründung und die Systematik dessen, was als menschliches Tun und Erleben immer als zweierlei erscheint. Aber in Gott ruht sie und darum gilt für des Menschen Leben

das Zweierlei, ja Vielerlei, darum gibt es für Calvin ein Gehorchen neben dem Glauben, ein Beten neben dem Gehorchen, eine sichtbare, Gott dankſagende Gemeinde neben der unſichtbaren der Erwählten — gewiß in Gott eins das alles, aber von uns Menſchen darum nicht weniger ein jedes in ſeiner beſondern irdiſch chriſtlichen Logik ernſt zu nehmen. Genug, daß der Menſch in ſeinem Widerſpruch, in den verſchiedenen Beziehungen, in denen er zu Gott ſteht, darin alles hat: Demütigung und Aufrichtung, Beunruhigung und Frieden, Troſt und Mahnung, Erleuchtung und Belehrung — darin daß er ſo und ſo wirklich und wahrhaftig als Geſchöpf des Schöpfers und als Glied am Leibe Chriſti vor Gott ſteht. So meinten die Väter die Antwort des Alten und des Neuen Bundes auf die Frage nach dem Zweck der vita humana verſtehen zu müſſen. Was ſollen wir dazu ſagen? Wenn irgendwo, ſo möchten wir wohl hier bereit ſein, verſtehend und erfreut zuzugreifen und Ja zu ſagen. Aber wenn irgendwo, ſo wird es ſich hier darum handeln müſſen, für die Freiheit und Nüchternheit reformierter Lehre erſt wieder reif zu werden. Ihre ganze Weihe und Kraft ruht in der grundſätzlichen Scheidung zwiſchen der himmliſch-einheitlichen und der irdiſch mannigfaltigen Löſung des Lebensproblems, zwiſchen Erfüllung und Verheißung und in dem Mut, die zweite, als in das Licht der erſten geſtellt, nun dennoch, (trotz, nein wegen jener Scheidung!) in ihrer ganzen Eigenart ernſt zu nehmen. Ihre vorletzte Vorausſetzung iſt jenes reformierte Wachſein, dem wirklich und vorbehaltlos die ganze vita humana zum Problem, zur Frage geworden iſt und jene reformierte Bereitſchaft, nun wirklich und unvoreingenommen die ganze Bibel darauf antworten zu laſſen, jener reformierte Univerſalismus mit einem Wort, der weniger extenſiver als intenſiver Univerſalismus iſt: das Wagnis und der Zwang, mit Gott aufs Ganze zu gehen. Ihre letzte Vorausſetzung aber iſt auch hier die Majeſtät eines Redens Gottes durch Schrift und Geiſt zum Geſchlecht der Gegenwart zu uns ſelber. Ohne Beſinnung auf dieſe Vorausſetzungen, die letzte vor allem, nach ſagen zu wollen, was uns die Väter vorgeſagt haben, wäre töricht und gefährlich und wenn es noch ſo überzeugt und pathetiſch und mit noch ſoviel Plerophorie nachgeſagt würde. Wahrheit und Leben und damit Weg wird das alles erſt dadurch, daß es, neu erzeugt aus denſelben Vorausſetzungen wie einſt, heute geſagt werden darf, geſagt werden

muß, nicht vorher und nicht anders. Nicht am strahlenden Morgen, sondern am düstern Abend der Reformation ist diese Lehre gebildet worden: als die Schatten länger wurden und die Einsicht unvermeidlich, daß nicht alle Blütenträume reiften. In diese Situation, in den grimmigen Verzicht, der sie kennzeichnet, uns zu finden, dieses „alte heilige Erbe" anzutreten, ist nicht so selbstverständlich wie die Festredner uns und sich selbst vortäuschen möchten. Wir kommen alle mehr oder weniger her von den engeren, einseitiger „religiösen", der Problematik des wirklichen Lebens weniger gewachsenen, aber dafür unstreitig enthusiastischeren, tiefsinnigeren, theologisch befriedigenderen Geist-Gedanken des Luthertums. Sie haben das „deutsche Gemüt" unzweifelhaft für sich, aber auch, in etwas rationalisierter Form, die sog. religiösen Bedürfnisse des durchschnittlichen Kirchenpublikums diesseits und jenseits der deutschen Grenzen und vor allem wir Theologen selbst werden uns immer wieder wie magnetisch zu ihrer (wenigstens scheinbar) zentraleren Orientierung hingezogen fühlen. Es lohnt sich wohl, sich klar zu machen, was man damit aufgibt und manchem Reformierten wäre wohl kein besserer Rat zu geben als der, zunächst einmal recht gründlich lutherisch zu werden, wie es ja Zwingli und Calvin auch getan haben. Der entschiedene Schritt über das Luthertum der Augustana hinaus — ich sehe noch nicht klar genug, ob er tatsächlich zugleich den Schritt zurück zum jüngern Luther bedeutet — ist ein gewagter Schritt. Er führt in die Wüste, wo nicht nur Entbehrungen, sondern auch Versuchungen unsrer warten. Denn wo das Wort Gottes so eindeutig als Antwort auf die menschliche Lebensfrage aufgefaßt wird, da lauern neben befreienden Erkenntnissen auch schwerste Mißverständnisse und Mißbräuche. Alles hängt dann davon ab, daß unerbittlich daran festgehalten wird: auch die menschliche Lebensfrage ist die dem Menschen von Gott gestellte Frage. Es ist nicht leicht, daran tatsächlich festzuhalten. Schon was Zwingli und Calvin selbst in Wort und Tat in der Richtung ihrer Geist-Lehre gewagt haben, steht teilweise haarscharf auf der Grenze des ernsthaft Bedenklichen. Aus der Verherrlichung Gottes ist jedenfalls nach ihnen auch in der reformierten Kirche die übelste Selbstverherrlichung des Menschen geworden. Wie sollten schwerste Unglücksfälle, wie sollte die Pharisäerkirche großen oder kleinen Formates mit allen ihren Greueln vermeidlich sein, wenn wir etwa ohne ihren Geist mit ihren Geist-Gedanken uns bewaffnen wollten?

Um der reinen reformierten Lehre willen, noch einmal: nur keine calviniſchen Experimente! Sie könnten uns nur übel bekommen. *Μὴ παιδὶ μάχαιραν* muß es hier heißen, bis wir es wieder wagen dürfen, auch hier die verlorene Spur neu aufzunehmen. Dies alles bedacht, mag nun auch das andere geſagt ſein, daß allerdings auch in dieſer, ja gerade in dieſer wichtigſten Richtung die Konſequenz reformierter Lehre eines Tages wieder wird gezogen werden müſſen. Jener grimmige Verzicht auf allzu einſeitige Religioſität, auf allzu große Tiefe und Einheitlichkeit (im Blick auf die Syſtematik, die Gott ſich ſelber vorbehalten hat) könnte uns eines Tages als das theologiſche Gebot der Stunde erſcheinen, jener Verweis auf Evangelium und Geſetz als die aktuellſte Heilsbotſchaft gerade für den Menſchen des untergehenden Abendlandes und jene Konſtituierung einer unter dem Gericht Gottes ſtehenden und gerade darum ſich heiligenden Gemeinde als die nicht nur erlaubte, ſondern notwendige kirchliche Möglichkeit. Reformierte Lehre vom Heiligen Geiſt würde uns dann zur gebieteriſchen Aufgabe. Dann nämlich, wenn wir dem Zeugnis von Gottes Offenbarung gegenüber in unſrer Lage mit unſern Augen wieder daſtehen würden, wie die Väter in ihrer Lage mit ihren Augen. Bevor dies geſchieht, kann auch jene Aufgabe nicht mit Vollmacht in Angriff genommen werden, wird die reformierte Lehre auch in dieſer Hinſicht ſein müſſen, was ſie jetzt iſt: ein Torſo, nein ein Schemen.

Gerne würde ich nun, wie es bei ſolchen Vorträgen üblich iſt, mit einem freudigen Trompetenſtoß ſchließen. Aber ich kann die Situation auch zum Schluß nicht anders darſtellen, als wie wir ſie heute ſehen müſſen: auf allen Seiten wohl große an der Hiſtorie genährte Viſionen, aber wenig eigene exiſtentielle glaubwürdige Erkenntnis, wohl treffliche Wegweiſer, aber wenig gangbare Wege wohl große Hoffnung, aber wenig gegenwärtige Kraft zum Gebären. In der Mitte wo wir ſelber ſind, eine große Schwachheit. Sollen wir ſie Schuld heißen oder Schickſal? „Reformierte Lehre" iſt uns heute vielleicht wenigſtens in dem Punkt möglich, daß wir unſre Schwachheit ernſtlich und vorbehaltlos Schuld und nicht Schickſal nennen. In der Sehnſucht, in dem Schreien nach dem Schöpfer Geiſt, der einmal auch dieſes Feld voller Totenbeine anwehen wird, werden wir uns dann auf alle Fälle mit den Vätern treffen, deren Erbe wir im übrigen noch nicht erworben haben, um es zu beſitzen.

DATE DUE

1994	
DEC 6 1995	
SEP 2 3 1996	
JUL 2 1997	
DEC 1 9 2001	
SEP 2 5 2001	
AUG 2 3 2002	
JUL 3 1 2002	
3 1 2003	
JUL 3 0 2003	
NOV 1 2 2007	
FEB 1 3 2017	

GAYLOR

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 9470
For renewals call (510) 649-
All items are subject to recall.

T. Wawer
Antiquarian
Frankfurt

GTU Library
3 2400 00299 8056